VERWANTSCHAP, STAND EN SEXE IN ZUID-CELEBES

DOOR

Dr. H. Th. CHABOT

DOCENT AAN DE UNIVERSITEIT VAN INDONESIË

f 8.50

BIJ J. B. WOLTERS' UITGEVERSMAATSCHAPPIJ N.V.
GRONINGEN — DJAKARTA — 1950

[TITLE PAGE]

place = BALAI PERGURUAN TINGGI NASIONAL
DJAKARTA = place

LEMBAGA PENJELIDIKAN
BAHASA DAN KEBUDAJAAN

[FACING TITLE PAGE]

Doggett

OPGEDRAGEN
AAN MIJN MOEDER

Nkd 72
I 61
950C

[p.iii]

VOORWOORD.

De beëindiging van dit boek betekent voor mij het einde van een periode, die eigenlijk reeds eerder afgesloten werd. De tweede wereldoorlog heeft een normale publicatie der vòòr 1942 verzamelde gegevens verhinderd en na afloop daarvan meende ik niet verder te mogen gaan, voordat een studie over de Makassaars-Buginese cultuur verschenen zou zijn.

Bij een terugblik over de afgelopen jaren ben ik al diegenen dankbaar, die mij hun vriendschap en hun hulp in de meest verschillende vormen, hebben willen geven.

Allereerst gaat mijn dank uit naar wijlen Prof. Mr. B. ter Haar, die mij mijn opdracht voor adatrechtelijk onderzoek in Zuid-Celebes heeft verschaft; zijn brieven met steeds stimulerende vragen en opmerkingen zullen voor mij altijd een goede herinnering blijven.

Erkentelijk ben ik Prof. Mr. C. T. Bertling, in 1937 Voorzitter van de Landraden Makassar c.a., onder wie mijn onzekere positie van ongegradueerd ambtenaar ter beschikking zich heeft kunnen consolideren, en die later steeds van zijn daadwerkelijke belangstelling voor mijn werk heeft blijk gegeven.

Dank ben ik verschuldigd aan Prof. Dr. A. A. Cense, tot 1941 taalambtenaar te Makassar, op wiens kantoor ik al die jaren heb mogen werken en die mij steeds in zijn uitgebreide kennis van taal, land en volk van Zuid-Celebes heeft willen laten delen.

In 1948 mocht ik van Prof. Mr. Rd. Soepomo gedeelten van hoofdstukken terugontvangen, die in 1941 naar Djakarta gezonden waren en door hem daar waren bewaard. Op deze plaats wordt hem hiervoor mijn dank gebracht.

Mijn beste herinneringen zal ik behouden aan mijn werk te velde, zowel voor als na de oorlog in het Rijk Goa, meer in het bijzonder in de Adatgemeenschap Borongloë, verricht. Aan de Vorst van Goa en aan het Hoofd dier Adatgemeenschap, Hamzah Daëng Tompo, betuig ik hier mijn bijzondere dank voor de gastvrijheid in hun gebied genoten. Speciaal mag ik hier vermelden de familieleden van laatstgenoemde, in wier huizen ik geregeld heb mogen verblijven, de heren Manggaukang Daëng Kulle en Galasi Daëng Kio'. Aan hen binden mij herinneringen aan vele avonden van gezellig samenzijn.

Aan de samenwerking met de assistent van de taalambtenaar, de heer Abdurrahim, denk ik steeds met het meeste genoegen terug; aan zijn grote kennis van familieaangelegenheden dank ik voor een groot deel mijn verbeterd inzicht in de Makassaarse verwantengroep.

Met betrekking tot de naoorlogse periode, ben ik bijzondere dank verschuldigd aan Prof. Dr. G. J. Held, zowel voor het feit, dat hij mij ambtelijk de gelegenheid verschafte om het nodige materiaal te verzamelen in het reeds van vroeger bekende gebied, als voor zijn critische èn opbouwende opmerkingen, gemaakt na doorlezing van het manuscript.

Tenslotte dank ik mijn vrouw, die mij samen met onze dochter naar Borongloë volgde, zowel voor haar steun tijdens het veldwerk, toen haar contacten met in de buurt wonende vrouwen mij gegevens over die groep verschaften, die mij anders ontgaan zouden zijn, als voor haar hulp bij het corrigeren der drukproeven.

INHOUD.

Voorwoord v

Inhoud vii

Inleiding. Het onderzoek 1

Hoofdstuk I. Verwantschap 15
- De bilaterale verwantengroep 16
- De endogamie 22
- Het gezin 24
- Verwantschapstermen 27
- Het huishouden 29
  - Samenstelling 29; de localiteit van het huwelijk 32; sexuele verhoudingen tussen huisgenoten 34; huishoudelijke werkzaamheden 36.
- Verschillen tussen grote en kleine verwantengroepen; integratie 38
- De verhouding van de bilaterale verwantengroep tot de grond 40
- Het oogstritueel 45
- Horizontale mobiliteit 50
  - De verhouding van woonplaats tot geboorteplaats 51; migraties 52; kolonisaties 57.
- De vereringsgemeenschap 61
  - Essentialia van het ritueel 61; de pinati 62; de parappo 63; de rojongzang 64; het eetverbod 64; pantasa' 65.
- De vereringsgemeenschap bij het ornament 67
  - Een ornament in statu nascendi 73; de heilige plek van Borongloë 74; samenvatting 76.

Hoofdstuk II. Stand 78
- Inleiding 78
- De verhouding van verwantschap en stand 82
  - Huwelijkspolitiek 83; de bruidsprijs 86; verticale mobiliteit van personen 94; verticale mobiliteit van cultuurelementen 98.
- De verhouding van hoog en laag 101
  - Het volgelingenstelsel 101; grootgrondbezit 110; slaven (ata) 113; eed van trouw 117.

Oppositie 120
Acculturatieverschijnselen 132
Heilsverwachting 135

Hoofdstuk III. Sexe 139
Inleiding 139

Eerste gedeelte 140
Gedragingen 140
Opvoeding 140; arbeidsverdeling 143; omgangsvormen 146; geoorloofde contacten 147; geheime contacten 149.
Persoonlijkheidsnormen 151
Insufficientieverschijnselen 152
Homosexualiteit 152; de ongehuwde staat 159; koro 165; prostitutie 166.
Een superioriteitsverschijnsel 167
Het polygame huwelijk 167.

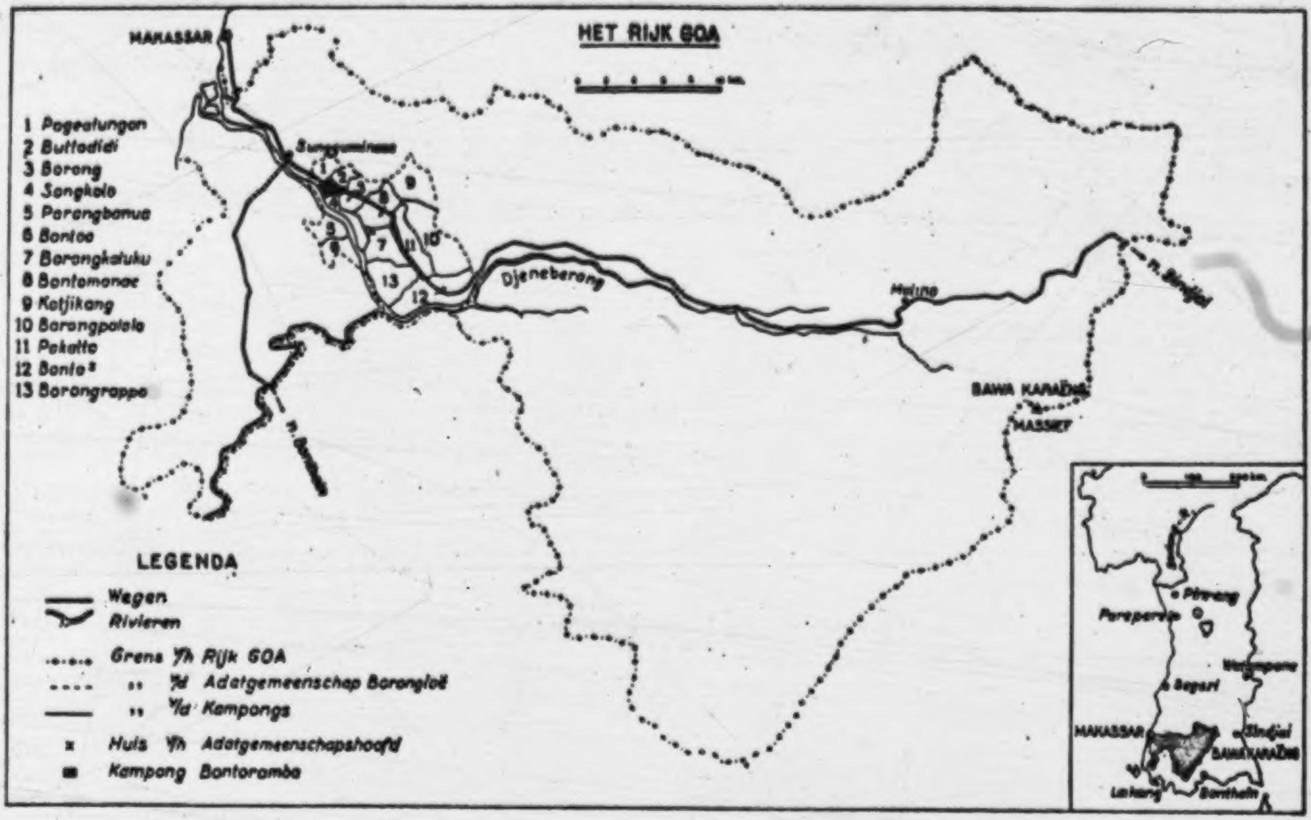
Tweede gedeelte 173
Sexuele gemeenschap in het huwelijk 173
Onderdelen van het huwelijksritueel 176
Aanzegging 176; watersprenkelen 177; uitstomen 179; het uittrekken der wenkbrauwharen 179; het afwachten der karuntigiblaadjes 180; toespraak ter verwelkoming van de bruidegom 181; de huwelijkssluiting naar de moslimse plichtenleer 190; de eerste aanraking 192; het schuifspel 192; het voor het eerst gemeenschappelijk eten 193; het voor het eerst gemeenschappelijk baden 193; het goed-zijn 194.
Het kinderhuwelijk 198
Het weigeren van sexuele gemeenschap in het huwelijk 200
Selectie der huwelijkspartners op grond van verwantschap 205
Selectie der huwelijkspartners op grond van stand . . . 209

Derde gedeelte 211
Het siri'verschijnsel 211
Het silarianghuwelijk 213
Erangkale 223

  Buitenechtelijke zwangerschap 226
  De verzoening 232
  De doodverklaring 236
Samenvatting 238
Kesimpulan 243
Appendix 248
Literatuurlijst 259
Register 275

[p. viii]

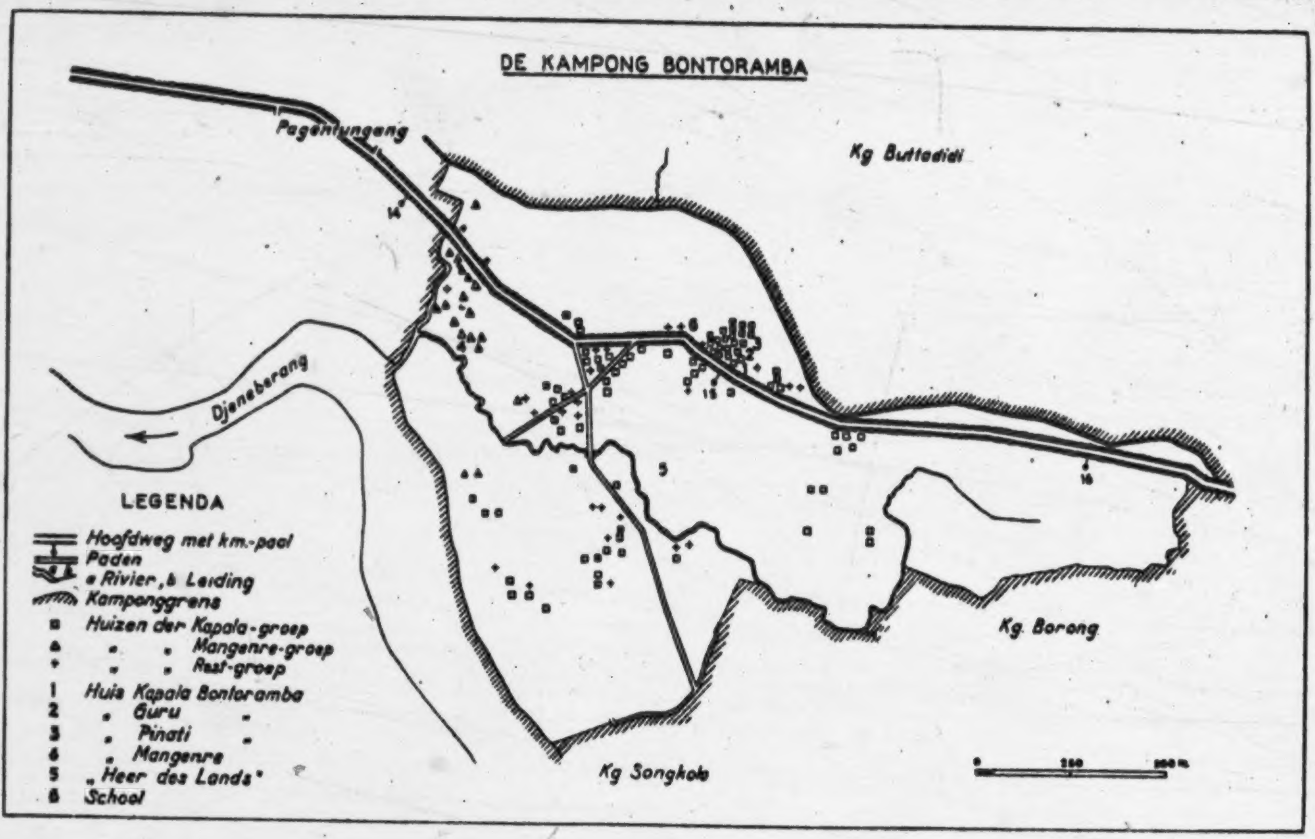
[p.ix]


HET RIJK GOA
MAKASSAR
Sungguminasa
1 Pageatungan
2 Buttadidi
3 Borong
4 Songkolo
5 Parangbanua
6 Bontoa
7 Borongkaluku
8 Bontomanai
9 Katjikang
10 Borongpalala
11 Pakatto
12 Bonto²
13 Borongrappo
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
Djeneberang
Malino
R. Sindjai
BAWA KARAÈNG
MASSEPE
LEGENDA
Wegen
Rivieren
Grens v/h Rijk GOA
,, v/d Adatgemeenschap Borongloë
,, v/d Kampongs
Huis v/h Adatgemeenschapshoofd
Kampong Bontoramba
Pinrang
Parepare
Watampone
Segeri
MAKASSAR
Sindjai
BAWAKARAÈNG
Bonthain

1: Chabot

OG6 Makassar

[p.x]

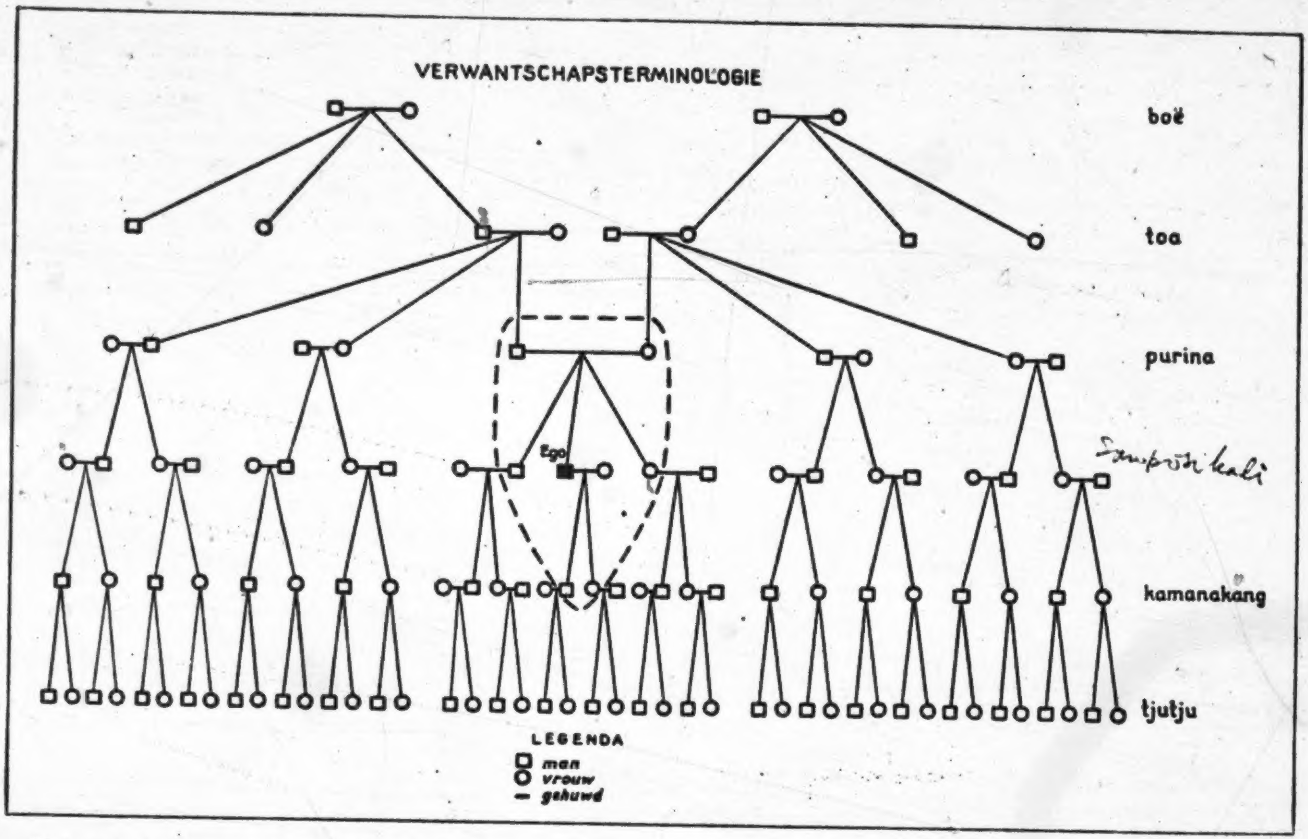

DE KAMPONG BONTORAMBA
Pagentungang
Kg Buttadidi
Djeneberang
Kg Borong
Kg Songkolo
LEGENDA
Hoofdweg met km.-paal
Paden
a Rivier, b Leiding
Kamponggrens
▫ Huizen der Kapala-groep
▵ „ „ Mangenre-groep
+ „ „ Rest-groep
1 Huis Kapala Bontoramba
2 „ Guru „
3 „ Pinati „
4 „ Mangenre
5 „Heer des Lands"
6 School
0 250 500 m

1: Chabot

OG6 Makassar

[p.xi]

VERWANTSCHAPSTERMINOLOGIE


boë
toa
purina
Ego
Sampōsi kali
kamanakang
tjutju
LEGENDA
□ man
○ vrouw
— gehuwd

1: Chabot

OG6 Makassar

INLEIDING.

HET ONDERZOEK.

De beschrijving van een cultuur ontstaat uit het contact van de onderzoeker met de samenleving die het object van zijn onderzoek is. Om een beschrijving te kunnen beoordelen, dient men dus van de onderzoeker te kennen zijn opdracht, zijn theoretische scholing en zijn persoonlijke instelling. Het contact van onderzoeker en object is dan aanwijsbaar in de selectie van de gemeenschap waar het onderzoek verricht zal worden, in zijn introductie aldaar, in zijn materiële levensomstandigheden, zijn informanten en zijn verkeerstaal en tenslotte in de techniek, waarmee hij zijn gegevens verzamelt.

T.a.v. al deze onderwerpen staan slechts enkele ervaringsregelen de onderzoeker, die thans het terrein ingaat, ter beschikking en deze kunnen voor hem niet meer betekenen dan evenzo weinige algemene richtlijnen. [1]) In deze inleiding kan slechts een poging worden gedaan om eigen moeilijkheden en ervaringen weer te geven.

Object van onderzoek was de plattelandssamenleving der Makassaren en Buginezen.

Aanvankelijk, vòòr de tweede wereldoorlog, luidde de opdracht het geven van een beschrijving van het adatrecht van Zuid-Celebes. Deze opdracht is niet uitgevoerd kunnen worden. Het verzamelde materiaal ging tijdens de oorlog verloren. Slechts gedeelten van hoofdstukken, die klaar en naar Djakarta gezonden waren, werden gered. De adatrechtelijke opzet komt thans nog tot uiting in de paragrafen over grootgrondbezit, het polygame huwelijk en in het derde gedeelte van het laatste hoofdstuk dat over het vluchthuwelijk handelt. Deze opzet bepaalde dus de manier waarop dit onderzoek werd aangevangen.

---

[1]) Lezenswaardige mededelingen hierover vindt men bij:
1. J. Dollard: Caste and class in a Southern Town. New York 1949. 2e druk, p. 1—41.
2. W. Lloyd Warner and P. S. Lunt: The social life of a modern community. Yale University Press 1941, p. 1—75.
3. R. Firth: Malay Fishermen: their peasant economy. London 1946, p. 307—318.
4. M. J. Herskovits: Man and his works. New York 1948, p. 79—93. De laatste vatte zijn opmerkingen samen onder de aantrekkelijke titel: „The Ethnographer's Laboratory".

Reeds dadelijk bleek, dat een keuze gedaan zou moeten worden m.b.t. de soort van adatrechtbeschrijving die zou worden nagestreefd. Twee zeer verschillende soorten van publicaties zijn nml. in de adatrechtliteratuur aanwijsbaar. Beide soorten zijn ingesteld op het geven van steun aan de rechter bij de uitoefening van zijn taak, recht te spreken naar adatrecht. In de eerste, die zijn hoogtepunt vond in het werk van Vergouwen [1]), gaat de onderzoeker er echter van uit, dat de rechter de samenleving waarin hij recht moet spreken niet kent. Hij poogt dus eerst een inzicht in de structuur daarvan te geven om vervolgens de inhoud der normen in die samenleving zò te beschrijven, dat deze voor de rechter-vreemdeling begrijpelijk worden.

In de tweede soort publicaties houdt de onderzoeker zich niet bezig met de structuur der samenleving; hij stelt deze a.h.w. bekend en concentreert zich op het „in den vorm van rechtsregelen" weergeven „van de gevolgtrekkingen die zijns inziens door het feitenmateriaal worden gerechtvaardigd". Dit feitenmateriaal, bestaat voornamelijk uit gevallen, die zich in de desa's voordeden, en uit jurisprudentie. Soepomo was van dit type publicaties de promotor. [2])

Het naast elkaar voorkomen van deze beide typen is alleen historisch te begrijpen. Van Vollenhoven heeft enige decennia lang zijn stempel gedrukt op de onderzoekers en hun publicaties. Hij gaf het systeem, waarin alle gegevens, de samenleving betreffend, geplaatst konden worden; maar dit systeem was juridisch van bouw. Van Vollenhoven richtte de aandacht speciaal op het rechtsleven; hij smeedde de nodige juridische termen; alle gegevens de samenleving betreffend waren daarbij van belang, omdat zij dienden als materialen voor het juridisch bouwwerk.

De conceptie was even zeldzaam als groots. Zij was echter alleen denkbaar in een tijd, dat juridisch- en speciaal rechters-werk verricht moest worden in een aan de rechters volledig onbekende samenleving. Ethnografisch materiaal werd dus door juristen, of door juridisch geschoolde ambtenaren van het Binnenlands Bestuur, verzameld en in het gegeven juridische systeem ingedeeld. Aangezien dit systeem gegeven was en het ethnografisch materiaal voor het grijpen lag, spreekt het van zelf, dat hun publicaties steeds op deze combinatie gebouwd werden. Het bleven echter in de eerste plaats milieuschilderingen, die aan de rechter-vreemdeling een welkome steun verschaften bij zijn taak, recht te spreken naar een hem onbekend recht in een hem onbekende samenleving. Het werden echter, noch aan de eisen van het vak beantwoordende ethnologische, noch rechtssociologische, noch ook rechtsnormatieve studies.

---

[1]) J. C. Vergouwen: Het rechtsleven der Toba-Bataks. 1933.

[2]) R. Soepomo: *a*) Verslag omtrent het onderzoek naar het adatgrondenerfrecht in het gewest Jogjakarta buiten de hoofdplaats. Mededeeling van de Afdeeling Adatrecht, 1930. *b*) Het Adatprivaatrecht van West Java. 1933. Voor de aanhalingen in deze alinea, zie de inleiding tot dit boek, van B. ter Haar, p. IV.

De steun bleek voor de rechters echter onvoldoende te zijn. De normen, naar welke de rechter moest oordelen, bleken nml. in deze beschrijvingen niet duidelijk genoeg onderkenbaar. Men zocht dus naar een andere wijze van weergave. Soepomo gaf hierbij leiding. Hij registreerde casusposities, d.w.z. „gevallen" die in de kampongs waren voorgekomen met hun oplossingen, en baseerde daarop zijn conclusies, die hij in de vorm van rechtsregelen, gemakkelijk hanteerbaar voor de rechters, weergaf. Bij deze publicaties werd dus bij de rechters een, zij het onbewuste, kennis van de structuur der samenleving verondersteld. Het bezwaar is hier, dat de onderlinge verhouding van strijdige normen, die in iedere samenleving, maar speciaal daar waar zich in kort tijdsverloop vele veranderingen voltrekken, aanwijsbaar zijn, niet duidelijk tot uiting komt. De rechter mist de gegevens om te kunnen beoordelen hoe die onderlinge verhouding is. Die kan slechts een analyse van de structuur der samenleving hem verschaffen.

Bij de aanvang van het adatrechtelijk onderzoek koos ik, meer onbewust dan op grond van een analyse der beide methoden, het type Vergouwen. De gedachte aan een onderzoek naar de drijvende krachten der Makassaars-Buginese cultuur was steeds als nevengedachte bij het adatrechtelijk werk aanwezig, omdat, zoals dat toen geformuleerd werd, het recht zonder kennis van zijn maatschappij niet te begrijpen is.

Toen na de oorlog, in 1948, overlegd werd hoe de latente kennis dezer cultuur het beste productief gemaakt kon worden, werd besloten tot een structuurbeschrijving. Daartoe werd in de maanden Juni en Juli zowel van 1948 als van 1949 een onderzoek van ruim 6 weken in het reeds van voor de oorlog bekende terrein gedaan.

Indien het geven van een structuurbeschrijving als de opdracht van de onderzoeker beschouwd wordt, dan dient vervolgens zijn theoretische scholing aangegeven te worden. Deze werd bepaald door de colleges van de Josselin de Jong in Leiden, en later verder gevormd door de studies van Linton.

Het bleek niet mogelijk om het derde aspect, de persoonlijke instelling van de onderzoeker, als aparte factor te behandelen. Dit zou neerkomen op een persoonsanalyse. Het nadeel echter, dat deze persoonlijke instelling onvermijdelijk met zich brengt zolang één onderzoeker een samenleving heeft te beschrijven, werd echter sterk gevoeld, en gaarne ondersteun ik Wagley, waar hij instemt met de Chinese socioloog Li An-Che, als deze verklaart, dat een area studie van China „must be executed with the cooperation of Western and Chinese scholars, and that for an understanding of American society we should call upon non-American — even non-Western — students as well as upon our own." [1])

De Makassaren en Buginezen tellen thans te zamen bijna 4 millioen zielen. Zij hebben reeds honderden jaren een eigen schrift en eigen literatuur. Het element van sterke afgeslotenheid ontbreekt in hun plattelandsgemeenschappen, met uitzondering wellicht van enkele dun bevolkte berggebieden.

In de vrij omvangrijke literatuur vindt men velerlei onderwerpen apart behandeld, maar geen samenvatting. Het beste inzicht geeft nog steeds Kooreman. [2]) Een recentere belangrijke studie is die van Friedericy. [3])

Bij meerdere auteurs leest men herhaaldelijk, dat verwantschap door Buginezen en Makassaren van groot belang geacht wordt, zonder dat op dit punt verder wordt ingegaan. De benadering van een samenleving via verwantschapsverhoudingen werd sinds Rivers door de ethnologen reeds algemeen als juist aanvaard. [4]) Daarop richtte zich dus mijn aandacht het eerst. De verwantschapsterminologie diende hierbij als aanknopingspunt.

---

[1]) Pamphlet no. 6, uitgegeven door de Social Science Research Council. New York 1948, p. 7.

[2]) P. J. Kooreman: De feitelijke toestand in het gouvernementsgebied van Celebes en Onderhoorigheden. Indische Gids, 1883.

[3]) H. J. Friedericy: De Standen bij de Boegineezen en Makassaren. Verschenen in de Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië, 1933, deel 90, IV, p. 447—602.

[4]) W. H. R. Rivers: The Genealogical Method of Anthropological Inquiry. The Sociological Review, Vol. III, p. 1 e.v. 1910.

Keuze van het werkgebied.

De vreemdeling die in Zuid-Celebes een „adatonderzoek" gaat houden — en als zodanig worden alle ethnologische, adatrechtelijke, sociologische en andere soortgelijke onderzoekingen door de Makassaren en Buginezen zelf gekwalificeerd — komt in eerste instantie in contact met de Vorst van het landschap, of het hoofd van de adatgemeenschap, waar hij wil gaan werken. Men kan de Vorst en zijn familie, de adel, niet passeren dan op straffe van grote moeilijkheden achteraf, omdat het ontbreken van zijn instemming om in een bepaalde kampong van zijn gebied te gaan werken ten gevolge heeft, dat men de zo broodnodige goodwill bij een groot deel van zijn onderdanen, die goede informanten hadden kunnen worden, verspeelt. Dit passeren is nml. meer dan alleen maar een onbeleefdheid; het is een daad waaruit, van de kant van de Vorst bezien, een vijandigheid spreekt; een hoge vreemdeling — en dat is nu eenmaal iedere onderzoeker — is een potentieel machtscentrum, dat degenen, die de Vorst minder goed gezind zouden zijn, tot zich zou kunnen trekken, en dat dus voor deze een gevaar zou kunnen vormen.

Adatonderzoek bij gewone kampongmensen is verder verdacht, omdat volgens de Vorst en zijn familieleden de kleine man geen adat heeft, zoals volgens de Hollandse bourgeoisie van een halve eeuw geleden het volk geen manieren had. Adat is voor een man van adel juist hetgeen hem van het volk onderscheidt; zijn adat is de echte.

Hier blijkt tevens het gevaar dat degeen bedreigt, die zijn onderzoek bij de adel zou beginnen. Hij verspeelt de mogelijkheid om een inzicht in de verhouding van hoog en laag, van het standpunt van deze laatste uit bezien, te verkrijgen. Pas toen ik uitdrukkelijk verklaard had, juist de adat van de gewone mensen te willen bestuderen, omdat de heer Friedericy die van de Vorst al beschreven had, werd goed gevonden, dat ik elders zou gaan wonen.

Het hoofd van de adatgemeenschap Borongloë, een van de omstreeks tien adatgemeenschappen die te zamen het landschap Goa vormden, zou mijn gastheer zijn. Met de keuze dezer adatgemeenschap van omstreeks 14000 zielen kon ik mij accoord verklaren, omdat de ligging t.o.v. Makassar gunstig was; omdat het hoofd een energieke jonge man was, die een prettige indruk op mij maakte, en die daarenboven Nederlands kende, hetgeen het eerste contact slechts zou kunnen vergemakkelijken; omdat, tenslotte, naar mij reeds spoedig bleek, in dit gebied geen bijzondere vexaties of corrupties plaats hadden, die vaak een het onderzoek belemmerende sfeer scheppen.

De onderzoeker, die in de kampong een woonplaats heeft gevonden, kan verder gemakkelijk de oude „adatkenners" omzeilen, die hier, gelijk elders in Indonesië, een barrière tussen de onderzoeker en zijn object vormen.

Mijn gastheer was een vitale figuur, die moeilijk lang thuis kon zitten, maar bij voorkeur door zijn land zwierf, overal pratend, regelend, koffie drinkend. Zijn zwerflust had het voordeel, dat ik op de prettigst denkbare manier in vele huizen van al de veertien kampongs der adatgemeenschap geïntroduceerd werd, en een globaal overzicht kreeg van hetgeen daar omging. Die zwerflust had het nadeel dat van geregelde dagelijkse gesprekken van enige duur over door mij waargenomen feiten geen sprake kon zijn.

Bij hem in huis leerde ik de manier kennen waarop deze hoofdenfamilie met hun bedienden en andere onderdanen omging, en kreeg ik een eerste inzicht in de Makassaarse familie- en gezinsverhoudingen. Toen pas werd mij de belangrijke plaats, die de verwantengroep in het Makassaarse leven, bij hogeren zowel als bij lageren inneemt, duidelijk; toen pas was het dus mogelijk om te streven naar een nadere analyse, en kon dus worden uitgezien naar een verwantengroep, die daarvoor in aanmerking kwam.

De keuze, die viel op een groep in de kampong Bontoramba [1]), werd in hoofdzaak bepaald door drie factoren; in de eerste plaats scheen de daar wonende groep een sterke samenhang te vertonen; herhaaldelijk was mij reeds gebleken dat leden dezer groep met elkaar gehuwd waren; in de tweede plaats was het kamponghoofd, een vooraanstaand man in deze groep, mij bij enkele gelegenheden goed gezind gebleken; ten derde was een mijner beste informanten met de dochter van dat hoofd gehuwd, en tenslotte lag de kampong vergeleken met vele andere gemakkelijk bereikbaar.

Bij het uitschrijven der gegevens was mij reeds gebleken, dat herhaaldelijk onbepaalde telwoorden moesten helpen bij het beschrijven der verhoudingen, zonder dat het beeld van de verwantengroep daardoor helder werd; de „vele" ongehuwde vrouwen, de „weinige" echtscheidingen, het „geregeld" voorkomen van vluchthuwelijken en het „vaak" samen trouwen van generatiegenoten, al deze aanduidingen zijn tenslotte weinig zeggend. Een kampongopname, waarbij aan al deze kwesties aandacht werd geschonken, scheen de beste manier om een duidelijker inzicht in velerlei verhoudingen te krijgen. De eerste opname geschiedde reeds in 1940. Het materiaal ging echter verloren. Pas in 1948 was er gelegenheid de opname te herhalen. Een kampongterritoor heeft vaste grenzen en omdat noch de ornamentenverering, noch de standengroepering, noch ook de familieverwantschap houvast bood, werd deze territoriale eenheid als uitgangspunt voor verder onderzoek gekozen.

---

[1]) Eén van de 14 kampongs, die tezamen de adatgemeenschap Borongloë vormen.

De registratie, die huis voor huis plaats had, geschiedde aan de hand van de volgende vragen: 1. de namen der huisbewoners; 2. hun onderlinge familieverhouding; 3. hun geboorteplaats; 4. hun familieverhouding tot het kamponghoofd. Indien iemand geen familie van de Kapala of diens vrouw was, werd nagegaan of hij familie van een zekere Mangenre was, die naar mij al spoedig bleek, een centrale positie innam in een verwantengroep van omstreeks 100 Buginezen. Indien ook dit niet het geval bleek te zijn, werd gezocht naar familierelaties met naburige huizen. Zo ontstond een eerste overzicht van de grootte der verwantengroepen op één kampongterritoor.

Als datum van opname werd 1 Juli 1948 aangenomen.

Bij de verdere uitwerking der gegevens bleek, dat de bewegelijkheid, die in het Adatgemeenschapshoofd reeds was opgemerkt, en die eigenlijk als een hinderlijke eigenschap van hem persoonlijk beschouwd was, een algemeen voorkomende trek in de Makassaarse samenleving was. Deze bewegelijkheid was echter niet aanwijsbaar in het aanwezige cijfermateriaal. Daarom werd een jaar na de eerste opname een tweede verricht. Daarbij werden opnieuw de namen der huisbewoners genoteerd en bij afwijking van de samenstelling, van het vorig jaar werd de reden, die tot migratie leidde nagespeurd; de plaats waar de immigrant vandaan gekomen en waar de emigrant heen gegaan was, werd genoteerd.

Onder immigranten werden hierbij verstaan, degenen die de kampong binnenkwamen, en onder emigranten, degenen die deze verlieten. Als transmigranten werden tenslotte degenen geregistreerd, die in de loop van het jaar binnen de kampong van huis wisselden.

Het onderzoek van de verwantengroep leidde dus tot een verder onderzoek naar een bepaalde eigenschap van die groep: zijn bewegelijkheid. Deze bewegelijkheid was tenslotte aanleiding om een onderzoek in te stellen naar de trek van de Makassaren naar het Buginese land en naar enkele aspecten van dat kolonistenleven.

Levensomstandigheden.

De kampong Bontoramba ligt een uur fietsen over een geasfalteerde autoweg van Makassar af. Het verblijf aldaar, is dus noch te vergelijken met dat op een afgelegen eiland, noch met dat in een moderne stad, die tot object van onderzoek wordt genomen. Waar het betreft de voorziening van schrijfbehoeften, medicijnen, fotografisch materiaal e.d. zijn de moeilijkheden gering. Maar de manier van wonen stelt als steeds zijn eisen. Een eigen huis heeft het voordeel van privacy. Een leegstaand huis treft men in de kampong echter niet aan; het laten bouwen stuit op bezwaren: het kost extra werk en extra tijd, omdat bouwen nu eenmaal niet alleen een kwestie van materiaal, mankracht en techniek, maar ook van organisatie is. Als ik alleen was logeerde ik steeds bij het adatgemeenschapshoofd in diens kampong of bij mijn voornaamste informant in Bontoramba.

Dit logeren heeft het voordeel, dat de verzorging gemakkelijker is. Steeds heb ik het menu van mijn gastheer meegegeten. In de vastenmaand kreeg ik een maaltijd apart. Betaling voor logies is nooit mogelijk; geschenken zijn vanzelfsprekend; medicijnen, kajuputiholie, tijdschriften met plaatjes, en foto's van huisgenoten waren als zodanig steeds welkom. Plaats voor een veldbed met klamboe en voor een schrijftafel met stoel was steeds aanwezig; een omheining schiep een mandiplaats en w.c. Dit logeren heeft verder het voordeel dat men ongezocht het huiselijk leven meeleeft.

Te zamen met mijn vrouw en dochter bewoonde ik korte tijd voor de oorlog een eigen huis. In een samenleving als de onderhavige, met een scherpe scheiding der sexen, had dit het voordeel, dat ik van mijn vrouw herhaaldelijk gegevens kreeg, die mij anders stellig ontgaan waren.

Te kort aan privacy is een van de redenen waarom het leven in de kampong voor de onderzoeker uiterst vermoeiend is. Het afstand doen van eigen gewoonten is zeer wel mogelijk als men maar weet welke; wie echter meent, dat hij dan verder adatloos kan voortleven vergist zich. Het uitzoeken waar gevoeligheden liggen, is een van de belangrijkste werkzaamheden van de eerste tijd en het is de eerste weken dus aan te bevelen niet veel anders te doen dan wat luisteren en kijken. Alles wat de onderzoeker in die tijd zonder schade aan te richten meer kan doen, is pure winst.

Introductie.

De onderzoeker is een vreemd element in de samenleving waar hij komt te werken. De verhouding tot de mensen uit zijn omgeving moet zich steeds uitbalanceren. Er zijn manieren, die zij van hem aanvaarden; er zijn er ook, die zij, vooral op den duur, zo hinderlijk vinden, dat zijn contact en dus zijn werk eronder lijdt. De eerste maand is daarbij vaak beslissend. Vandaar dat een goede introductor iemand is, die de vrijheid weet te vinden om, op voor de vreemdeling begrijpelijke wijze, zijn afkeuring over diens doen of laten te tonen.

In het Makassaarse land werd ik, als Nederlander-ambtenaar, beschouwd als een hoge gast. Het is onbeleefd om aan een hogere zijn afkeuring over diens manier van doen te laten blijken; dit druist tegen de diepste gevoelens in. Mijn dankbaarheid tegenover mijn introductor is dan ook juist daarom zo groot, omdat hij de energie opbracht een slecht Makassaar te zijn in deze zin, dat hij mij tegen zijn gevoelens in, toch op mijn fouten wees.

Ik lachte aanvankelijk te luid en praatte te hard, want luid praten en lachen gebeurt eigenlijk alleen als meerdere mannen bijeen zijn; dan vertelt één hunner graag sterke of dwaze verhalen, omdat wie dat goed kan in aanzien stijgt. Ik leerde, dat ik als mannelijk gast in de voorkamer thuis hoorde, en niet naar achter kon doorlopen; dat ik aan mannen of jongens, eventueel ook aan oudere vrouwen, iets kon vragen, maar dat jonge meisjes en jonggehuwde vrouwen al in moeilijkheden kwamen als ik hen groette, omdat dit reeds wijst op een „contact" met de vreemdeling, dat verboden is. Ik bemerkte, dat steeds iemand mij gezelschap hield en ondervond dat als hinderlijk; pas later bleek, dat dit tot de gewone beleefdheden behoort, die jegens een gast in acht genomen worden; een Makassaar is ongaarne alleen, en meent dus, dat ook zijn gast dit onprettig zal vinden.

Men leert al spoedig, dat men als aanzienlijk gast niet overal kan gaan zitten als men een huis binnenkomt; het is gek indien men gaat zitten waar de laagsten horen te zitten; de gastheer is dan niet op zijn gemak. Het is verwaand, en dat wordt afgekeurd, indien men direct aan de allerhoogste kant van het huis gaat zitten. Het is goed, immers het is een teken van bescheidenheid en dat wordt geapprecieerd, indien men een weinig lager gaat zitten dan waar men eigenlijk nog wel zou mogen plaats nemen. Het zijn allemaal fouten die een dagjesmens niet kwalijk genomen worden, maar die inbreuken zijn op hetgeen men gewend is, en die men dus pas in de sleur van het dagelijks leven als hinderlijk gaat ondervinden.

Men leert verder, dat men, eenmaal gezeten, niet weg kan gaan, als er in de keuken iets klaar gemaakt wordt; liever komt men veel te laat op een volgende afspraak, dan dat men zijn gastheer hiermede voor het hoofd stoot. Toen hoge Nederlandse civiele en militaire gezagsdragers, die, anno 1941, aanwezig waren op het huwelijksfeest van een kleinzoon van de Vorst van Goa, tijdens de inderdaad lang gerekte maaltijd opstonden en afscheid namen, werd hier nog weken later in de kampongs afkeurend over gesproken. Een onthaal is van de zijde van de gastheer een teken dat hij zijn gast eer wil bewijzen en voortijdig vertrek kwetst.

Ik leerde, dat handen schudden niet tot de gebruikelijke begroetingsceremonie behoort. De aanwezigen, de gastheer inbegrepen, komen tijdens een gesprek of bij het vertrek de hand van een hoge gast a.h.w. „aanraken" om daarmee iets van het goede en gelukkige dat aan ieder hogere nu eenmaal inhaerent is, te verkrijgen. Door een „stevige" handdruk geraakt een Makassaar in verlegenheid.

De mededeling „ik ga nu weg" (lampama[1]) is gebruikelijk en geeft een vertrouwd gevoel. Hetzelfde geldt voor de vraag, gericht tot degeen die men onderweg tegenkomt: „waar komt ge vandaan". Een gedetailleerd antwoord wordt niet verwacht; het aangeven van de windrichting is voldoende; de bedoeling van vraag en antwoord schijnt slechts te zijn het scheppen van een vertrouwde sfeer; een onbekende passeert men zwijgend maar men blijft op zijn qui vive.

Een vreemdeling wordt eerst rustig bekeken „om aan hem te wennen" zoals het heet; men kijkt naar zijn gezicht en oordeelt of hij „goed" is of niet. Aan dit oordeel valt dan verder weinig te veranderen; de criteria zijn mij niet duidelijk geworden.

Niemand bleek er iets wonderlijks in te zien, dat ik in een lange broek en niet zoals de anderen in sarong aan een feestmaaltijd deelnam, maar het werd onbeleefd geacht, dat ik er schoenen bij aanhield en het werd gek gevonden toen, een volgend maal, de sarong „verkeerd" zat. Ik ben linkshandig en at dus links, maar het aanraken van eten met de linkerhand werd met afkeer waargenomen, omdat men geacht wordt de linkerhand te gebruiken bij reiniging na het defaeceren.

Op zich zelf zijn dit allemaal kleinigheden; maar het betreft hier omgangsvormen, die als vanzelfsprekend verricht worden en daardoor een emotionele zekerheid verschaffen. De vreemdeling, die hier geen rekening mee houdt, stoort, en het is van te voren niet te zeggen welke storing als zo hinderlijk gevoeld zal worden, dat zijn werk er onder lijdt.

Informanten.

De strenge scheiding der sexen in deze samenleving, maakt het voor een mannelijke onderzoeker moeilijk om geregeld met een vrouwelijke informant te werken. De grote bewegelijkheid der mannen bemoeilijkt ook de geregelde arbeid met een man. Het was mij bijv. niet mogelijk om gedurende een lange periode met een aantal individuen dagelijks contact te hebben, om een levensbeschrijving van hen op te stellen.

De mannen die als dagelijks informant het best voldeden, waren niet degenen, die in hun samenleving het hoogst in aanzien stonden, maar juist degenen die, behept met een „klerken" mentaliteit in de goede zin van het woord, in staat waren regelmatig te werken en zin voor werkelijkheid en detail bezaten. Aangezien mijn verblijf in Borongloë na de oorlog beide malen slechts 6 weken duurde, was het mogelijk mij aan deze typische bewegelijkheid aan te passen door niet langer dan 6 dagen achtereen bij dezelfde gastheer te vertoeven. Steeds opnieuw viel op hoe veel gemakkelijker de hulp de eerste dagen vergeleken met de laatste was.

De kampongopname, verschafte mij verder per huis steeds meer dan één informant.

Verkeerstaal.

De Josselin de Jong schreef, dat de onderzoeker, die zich tevreden stelt met het verzamelen van inlichtingen in een andere dan de streektaal, een „amateurish outsider" in de samenleving zal blijven, die door zijn informanten nooit volledig ernstig genomen zal worden. [1]) Het oordeel klinkt hard; het is naar mijn ervaring maar al te juist. Maar in een land waar de ethnologie zich uit de taalwetenschap ontwikkelde en waar meerdere taalgeleerden werken, die — de ethnologen kunnen daar niet dankbaar genoeg voor zijn — zich geregeld met ethnografische onderzoekingen bezighouden, moet op de voorgrond gesteld worden, dat voor de ethnoloog de taal geen doel maar middel — zij het een onmisbaar middel — is, en dat dus bij het leren der taal niet gestreefd moet worden naar perfectionisme, maar naar een maximum aan rendement in de kortst mogelijke tijd.

Firth schrijft, dat hij toegerust met summiere gegevens over de taal van de streek waar hij zou gaan werken, zich na 2 à 3 maanden reeds voor zijn doel voldoende verstaanbaar kon maken. [2]) Du Bois schijnt op Alor daarvoor 3 à 4 maanden nodig gehad te hebben. [3])

De tijd van omstreeks 3 maanden nodig om een taal te „leren" schijnt belachelijk kort; het hangt er maar vanaf wat men hieronder verstaat. Mijn ervaring is, dat als minimum eis gesteld mag worden, dat de onderzoeker iemand die zijn vraag beantwoordt, en die niet bijzonder onduidelijk spreekt, begrijpt. Mededelingen over een gebeurtenis die plaats had behoort hij in grote lijnen te kunnen volgen; details kunnen na afloop nagevraagd worden. Korte mededelingen, tussen huisgenoten onderling terloops gewisseld, blijven steeds moeilijk te verstaan. Pas op het laatst sprak ik Makassaars in de aanwezigheid van de Vorst, maar alleen over een mij goed bekend onderwerp. In de formele hofsfeer is een onbeleefdheid gauw begaan en het nemen van risico's is onnodig.

Van slechte invloed op het contact met de omgeving van bij het spreken gemaakte fouten heb ik geen storend resultaat gevoeld. Degenen met wie de onderzoeker geregeld werkt, wennen aan zijn accent en waar contact bestaat gebaseerd op gemeenschappelijk interesse worden grammaticale fouten minder belangrijk.

---

[1]) J. P. B. de Josselin de Jong: Studies in Indonesian culture. I. Oirata, a Timorese settlement on Kisar. Amsterdam 1937, p. 2.

[2]) R. Firth: Malay Fishermen: their peasant economy. London 1946, p. 314.

[3]) C. Du Bois: People of Alor. 1944.

Techniek van onderzoek.

Men kan onderzoek verrichten, ten eerste door te voren opgestelde vragenlijsten te laten invullen, de invulling geregeld te controleren en de verkregen antwoorden tenslotte uit te werken; ten tweede door deel te nemen aan het leven van een gemeenschap, zijn vragen te stellen n.a.v. waargenomen feiten, en het geheel der gegevens vervolgens te verwerken.

Bij de eerste methode ligt de moeilijkheid in de opstelling der vragen. De opstellers gaan daarbij — onbewust — uit van hun eigen „value-attitude system". Degenen die in de laatste tijden rekening houden met nog onbekende systemen zijn daardoor gedwongen hun vragen vaag te houden. Het gevolg is, dat de lijsten zo veelomvattend worden, dat zij niet meer kunnen betekenen dan een leidraad bij het onderzoek. Zij zijn a.h.w. een verdere uitwerking van de oude „Notes and Queries".

Het resultaat is, dat deze methode, bijv. door een geroutineerd onderzoeker als Firth, slechts onder bepaalde omstandigheden betrouwbaar geacht wordt: „They (the questionnaire methods) are valuable as a check on impressions . . . ." „But used alone they are inadequate for many purposes". „It is common anthropological experience that statements so obtained are found when checked to have been misleading . . ." „My own view, which I think most anthropologists would support, is that a questionnaire is best used towards the end of one's stay in a community. By then one has already accumulated much check data in advance, and one is in a position to frame questions in a way which will best yield the type of material required". [1])

Bij de tweede methode ligt een moeilijkheid in de analyse der waargenomen feiten en het stellen van vragen naar aanleiding daarvan. Deze methode werkt dus a.h.w. soepeler dan de eerste, omdat de vragen steeds aan de omgeving aangepast en opnieuw herzien kunnen worden.

Een andere moeilijkheid is gelegen in de keuze der feiten, die moeten dienen om een adaequaat beeld der cultuur te geven.

---

[1]) R. Firth: Malay Fishermen: their peasant economy. London 1946, p. 311.

Daarbij moet nml. gekozen worden uit de massa der gedeeltelijk opgetekende, maar gedeeltelijk slechts in het bewustzijn van de onderzoeker aanwezige feiten. Bij de eerste methode blijft het materiaal tot de opgetekende antwoorden beperkt. De verantwoordelijkheid voor een adaequaat beeld komt in het laatste geval bij die antwoorden te liggen.

De eerste methode heeft, tegenover de tweede, het voordeel sneller resultaten op te leveren. ¹) In de gevallen dat deze zonder schade voor de betrouwbaarheid van het resultaat gevolgd kan worden, heeft hij dus de voorkeur.

De onderlinge verhouding der beide methoden is echter nog niet uitgebalanceerd. Bij het onderzoek van Zuid-Celebes is de laatste gevolgd.

Het bleek daarbij niet mogelijk om een uitputtende beschrijving der cultuur te geven. Slechts enkele aspecten konden worden belicht.

Het bleek evenmin mogelijk om een „objectieve" beschrijving te geven. Steeds opnieuw moest een keus uit de massa der feiten worden gedaan, en in die keus ligt een subjectief element.

De aanvankelijke opzet van dit werk, het geven van een cultuurbeschrijving, is tot het einde toe volgehouden. Met het oog op toekomstige onderzoekingen mag thans echter de vraag worden gesteld, of het niet meer in overeenstemming met het feitelijk gebeuren is, om eerst een bepaald probleem te stellen en vervolgens te gaan zien hoe dit probleem in een bepaalde samenleving uitgewerkt werd. De verantwoordelijkheid van de schrijver voor de keus zijner feiten en hun ordening wordt er niet minder om. Evans Pritchard gaf op de gestelde vraag reeds een positief antwoord. ²)

---

¹) Zie E. E. Evans—Pritchard: Social Anthropology. Inaugurele rede, Oxford 1948, p. 7.: „. . . . . an intensive study of a single primitive society takes about ten years". Dit is de tijd, die althans voor een beginneling gesteld wordt!

²) E. E. Evans—Pritchard: The Nuer. Oxford 1940, p. 261.

HOOFDSTUK I.

VERWANTSCHAP.

Het landschap Goa strekt zich uit van de zee tot in de bergen. De Djene'berangrivier, die ontspringt op de bijna 3000 m. hoge Bawakaraëng en die vlak ten Zuiden van Makassar in zee mondt, stroomt geheel door Goa's gebied. De grote autoweg die Makassar met het 70 km ver de bergen in gelegen Malino verbindt, loopt practisch parallel met de rivier. Omstreeks 10 km van Makassar af ligt, nog geheel in de vlakte, het plaatsje Sungguminasa, de residentie van de Vorst van Goa; pas 30 km verder begint de weg sterker te stijgen. Die 30 km na Sungguminasa rijdt men door een golvende vlakte, waar bossen en sawahs elkaar afwisselen. Groepen huisjes liggen verspreid door het land. Bij km paal 15, even voorbij Sungguminasa dus, ligt de kampong Bontoramba. De luxe auto's der grotestadsbewoners suizen er doorheen, maar op het dorpsleven en denken van alle dag heeft dit weinig invloed. Enkele ouden van dagen zagen Makassar nog nooit; voor de meesten is een bezoek aan de grote stad een gebeurtenis van belang, maar meer vanwege de vele merkwaardigheden die daar te bezien en te beleven vallen, dan vanwege de veranderingen, die men in eigen leven aanbrengt, indien men weer terug is in eigen huis.

Bontoramba is een van de 14 kampongs die tezamen de adatgemeenschap Borongloë vormen en Borongloë vormt thans met een 10-tal andere adatgemeenschappen de federatieve eenheid die reeds sinds honderden jaren bekend is als het Rijk Goa.

De kampong Bontoramba bestaat uit omstreeks 800 zielen; men vindt er een van de beide volksscholen die de hele adatgemeenschap van ruim 14000 mensen rijk is; aan de grote weg is een rijwielhersteller komen wonen en er zijn meer koffiewarongs dan veelal elders. Een grote groep Buginezen, aangelokt door veel braak terrein en goede vervoersmogelijkheden, heeft er in de loop der laatste 20 jaar zijn huizen gebouwd. De Makassaren, die er thans wonen, zijn er niet langer dan een 60 jaar geleden gekomen. Komen en gaan heeft in het Makassaarse land nooit en masse plaats. Successievelijk krijgt eën pionier meer familieleden bij zich in huis; successievelijk trekken andere mensen weg.

Een bepaald moment van vestiging van een grote groep is hoogstens aan te geven, als een man van hoge adel verhuist en velen hem volgen. Dat is vroeger in tijden van onveiligheid voor de enkeling wellicht een meer gebruikelijke manier van migreren geweest, dat is het nu niet meer. Zo hebben zich omstreeks 1900 een groot aantal familieleden afkomstig uit de 8 km verder de weg op gelegen kampong Pakatto, in Bontoramba neergezet. Als familieleden deel uitmakend van dezelfde verwantengroep, hebben zij zich in Bontoramba opnieuw geordend en aangepast aan de nieuwe omstandigheden, daarbij strevend naar verwerkelijking van de gewone Makassaarse idealen; zich daartoe richtend op de oude Makassaarse adat.

De bilaterale verwantengroep.

De Makassaarse verwantengroep is te omschrijven als een bilaterale endogame verwantengroep [1]), waarvan de leden op de daartoe bestemde plaatsen en tijden hun voorouders (pattautoaang) vereren en tevens als een op hetzelfde territoor (pa'rasangang) te zamen wonende groep, waarvan de leden de grond bewerken. Twee paar tegengestelde tendenties zijn hierbij aanwijsbaar. Tegenover het streven naar endogamie is een zij het veel minder sterk streven naar het aangaan van huwelijken met niet-familieleden te onderkennen. Tegenover het streven naar bijeenwonen op hetzelfde territoor bestaat een drang tot spreiding.

Het Makassaars-Buginese deel van de daërah Zuid-Celebes is thans opgedeeld in landschappen. Ieder landschap bestaat uit een aantal territoriale eenheden, veelal adatgemeenschappen genaamd. Iedere adatgemeenschap bestaat op zijn beurt weer uit een aantal territoriale eenheden, veelal kampongs genaamd. De grenzen tussen de landschappen onderling, tussen de adatgemeenschappen onderling en tussen de kampongs onderling liggen op kaarten vast. Dit is de verhouding die een ieder direct kan opmerken.

Daarnaast blijkt in de literatuur herhaaldelijk, dat de auteurs zich bewust zijn van het feit, dat familieverwantschap bij de Makassaren een zeer belangrijke rol speelt. De vreemdeling bemerkt, dat een Makassaar niet alleen met familieleden samen in een huis woont, maar ook dat hij overal door het land verspreid familie heeft wonen. Hoe de aard van die familieverwantschap nu echter precies is en hoe de verhouding van de familieverwantschap tot de duidelijk waarneembare territoriale indeling is, daarover zijn in de literatuur geen gegevens te vinden en bestaan zowel bij de vreemdelingen die Zuid-Celebes goed hebben leren kennen als bij de Makassaren zelf, slechts vage ideeën.

---

[1]) Familieverwantschap wordt aangegeven met de term sibidja of sipamanakkang.

Het was dus voor het verrichten van dit onderzoek niet mogelijk om een bepaalde verwantengroep a.h.w. af te zonderen en vervolgens tot object van waarneming te maken; de grenzen waren altijd vaag. De enige groeperingsvorm die wel duidelijk omlijnd was, en die dus beter als uitgangspunt kon dienen, was de territoriale. [1])

Van de bewoners van een kampongterritoor werden dus de familieverhoudingen opgetekend. Daartoe zijn de namen van alle kampongbewoners huis voor huis opgenomen en tevens per huis de familierelaties der bewoners genoteerd. Vervolgens zijn de familierelaties tussen de bewoners van verschillende huizen nagegaan. Het bleek daarbij het eenvoudigste om een ieder af te vragen of hij familie van de Kapala of diens vrouw was en zo ja in welke graad. Het feit dat op een enkele uitzondering na huisgenoten steeds familieleden bleken te zijn vergemakkelijkte het onderzoek, want daardoor was het mogelijk om aan te geven welke huizen nu precies tot de verwantengroep van de Kapala behoorden en welke niet.

Tot de verwantengroep van de Kapala werd een ieder gerekend, die meende familie van hem of van zijn vrouw te zijn, en van wie dit niet ontkend werd. Dit laatste geschiedde eenmaal. Het betrof een kampongfunctionaris, die weinig familieleden in Bontoramba had, maar die door zijn persoonlijke eigenschappen (zijn organisatievermogen, zijn welbespraaktheid) invloed had gekregen en die nu zijn positie wilde verbeteren door als een ver familielid van de Kapala beschouwd te worden. Het was de dochter van de Kapala zelf, die hem duidelijk maakte, dat zijn mening onmogelijk juist kon zijn. Verder zijn de vreemdelingen, d.w.z. de niet-familieleden, die met een lid van de Kapalagroep gehuwd waren, en wier kinderen dus ook tot die groep behoorden, eveneens daartoe gerekend.

---

[1]) Het verwondert dan ook niet dat Ter Haar in zijn samenvattend hoofdstuk over de volksordening van zijn boek „Beginselen en Stelsel van het Adatrecht", „de dorps- en streekgemeenschappen van Zuid-Celebes" vermeldt onder de „gemeenschappen waarin de genealogische factor" „geen betekenis heeft" (p. 15). Afgaande op de aanwezige literatuur kon zijn conclusie niet anders luiden. Hier zal thans blijken hoe onjuist deze voorstelling van zaken is.

In het enige geval dat — terwijl de echtelieden geen familie van elkaar waren — enkele familieleden zowel van de man als van de vrouw, die tot de Kapalagroep behoorde, bij hen in huis woonden, werden 's mans familieleden niet tot de Kapalagroep gerekend; hij zelf wel.

Behalve de traceerbare verwanten werden dus ook een aantal aanverwanten tot de verwantengroep gerekend. Deze is dus nader te omschrijven als een traditionele bilaterale endogame verwantengroep.

Onder de Buginezen, die geen van allen familie van de Kapala waren, werd een vooraanstaand man, Mangenre geheten, voor hetzelfde doel aangewezen als de Kapala in de eerste groep, zodat t.a.v. de bewoners van een aantal huizen gezegd kan worden, dat zij tot de verwantengroep van Mangenre behoren. T.a.v. de bewoners der overige huizen kon toen de onderlinge verwantschapsverhouding voorzover die bestond, gemakkelijk vastgesteld worden. Voor het gemak wordt beneden de eerste groep de Kapalagroep, de tweede de Mangenregroep en de laatste de Restgroep genoemd.

Het resultaat van dit onderzoek was, dat op het totaal van 129 huizen, de Kapalagroep er 81 bewoonde; dat de Mangenregroep er 18 bewoonde; en dat in de resterende 30 huizen de Restgroep woonde; de leden daarvan behoorden tot 13 verschillende verwantengroepen. De leden van één groep daarvan woonden verdeeld over 9 huizen; van een tweede groep over 5 huizen en van een derde over 3 huizen; driemaal bewoonden mensen die familie van elkaar waren 2 huizen en in de resterende 7 huizen woonden dus mensen die — behalve hun huisgenoten — in Bontoramba verder geen familie hadden.

Al deze mensen, van de leden van de Kapalagroep af, tot die van de bewoners der 7 laatstgenoemde huizen toe, hebben echter buiten Bontoramba — soms tevens buiten Borongloë en soms zelfs mede buiten Goa — familieleden wonen; soms in groepjes van slechts enkele huizen, soms in grotere aantallen.

Men kan, het genealogisch beeld van het kampongterritoor

Bontoramba samenvattend constateren, dat daar 15 [1]) grotere en kleinere delen van verwantengroepen te zamen wonen; alle individuen weten daarbij elders, d.w.z. buiten Bontoramba, één of meer andere — grotere of kleinere — delen van hun verwantengroepen aan te wijzen; verder blijkt dat de Kapalagroep sterk geïntegreerd, de Mangenregroep zwak geïntegreerd en de Restgroep niet geïntegreerd genoemd kan worden.

Dit resultaat vertoont in twee opzichten een afwijking van de bovengegeven omschrijving van de verwantengroep, waarbij immers de nadruk gelegd werd op het bestaan van een zekere eenheid van een genealogische groep en zijn territoor. Ten eerste treft men op één territoor meerdere genealogische groepen aan en ten tweede blijkt een genealogische groep over meerdere territoren verspreid te wonen. Beide afwijkingen van het vooropgestelde principe vragen nadere uitwerking.

In de eerste plaats zijn als historische factoren, die tot het ontstaan van deze toestand bijdroegen, aan te wijzen, de toename der bevolking, de grotere veiligheid sinds 1905, en de irrigatie, waardoor sawahbouw in tot dusver daarvoor ongeschikte streken mogelijk werd, met als gevolg, dat migratie van kleine groepjes in veel grotere frequentie plaats vond, dan dit te voren nodig, resp. mogelijk was; in toenemende mate vroegen vreemdelingen toestemming om zich op een bepaald kampongterritoor te vestigen. [2])

In de tweede plaats dient gewezen te worden op het verschil in inhoud van de term kampongterritoor thans en een halve eeuw geleden. Toen viel de grens van een territoor samen met de grens van de macht, die door de in dat gebied woonachtige verwantengroep werd uitgeoefend. Die grens wisselde naar gelang van de door dat groepsdeel uitgeoefende macht. Dat gold in de eerste plaats t.a.v.

---

[1]) 1 groep van 81 huizen.
1 „ „ 18 „
1 „ „ 9 „
1 „ „ 5 „
1 „ „ 3 „
3 groepen „ 2 „
7 „ „ 1 huis. In totaal dus 15 verschillende verwantengroepen op een totaal van 129 huizen. Deze telling had plaats tussen 25 Juni en 1 Juli 1948.

[2]) Zo is althans officieel voorgeschreven; in de practijk wordt vaak pas toestemming gevraagd, als het huis al gebouwd en de sawah reeds ontgonnen is.

de grenzen der huidige kampongs; dat gold, zij het in mindere mate, ook voor de grenzen der huidige adatgemeenschappen en landschappen. Na de komst van het Nederlands-Indische Gouvernement in het gebied der toenmalige Vorstenrijken, in 1905, werden in de loop der eerstvolgende decennia kaarten gemaakt en de grenzen daarop aangegeven. De toenmalige toestand werd a.h.w. gefixeerd. Binnen die gefixeerde grenzen hadden vervolgens machtsverschuivingen plaats; territoriale en machtsgrenzen vielen toen dus niet meer samen.

Over een kampongterritoor werd een kamponghoofd aangesteld; dat hoofd kreeg dus ook te zeggen over de leden van andere verwantengroepen, die langzamerhand op dat territoor kwamen wonen. Zo'n nieuwe groep zou daar vroeger wellicht een klein eigen machtscentrum opgebouwd en het bestaande verdrongen hebben; thans moet zo'n groep dit streven naar macht verwerkelijken binnen vaste territoriaal administratieve grenzen; dit geschiedt veelal via een strijd om het hoofdschap van het betrokken gebied, of dat nu een kampong, adatgemeenschap of rijk is. Het besef bleef bestaan dat een genealogische groep te zeggen hoorde te hebben over het door die groep bewoonde territoor, en dus ook over al degenen die daarop wonen; het streven daarnaar is herhaaldelijk waarneembaar.

Dit streven is steeds in de eerste plaats gericht tegen de andere op dat territoor wonende groep, die de eerstgenoemde in aanzien het dichtst nadert, i.c. dus de Mangenregroep. Maar aangezien deze groep klein en weinig geïntegreerd is, gevoelen de leden der Kapalagroep zich niet bedreigd en is van hun streven dus weinig merkbaar. Hetzelfde beeld dat hier m.b.t. Bontoramba gegeven werd, ziet men ook in de meeste andere kampongs. Een steekproef in 1940 in de kampong Pakatto genomen, toonde aan, dat daar twee bijna even grote verwantengroepen, te zamen met enkele huishoudens apart (een zeer kleine Restgroep dus) het kampongterritoor bewoonden.

De enige verwantengroep in de adatgemeenschap, die een geheel kampongterritoor practisch alleen bezette, was die van het Adatgemeenschapshoofd. Leden dezer groep wonen over 2 à 3 kampongterritoren verdeeld. Als verwantengroep van het hoofd staan zij echter op het adatgemeenschapsterritoor tegenover alle andere verwantengroepen van Borongloë. Op hun kampongterritoor wonen als niet-verwanten slechts enkele huishoudens slaven [1]) en enkele huishoudens apart.

Steeds treft men dus per territoor 2 meer of minder sterk geïntegreerde verwantengroepen aan met daarnaast een niet geïntegreerde, als klein en onbelangrijk beschouwde Restgroep.

Verder is gebleken, dat leden van een en dezelfde verwantengroep over heel Zuid-Celebes verspreid wonen. Ook in dit opzicht is dus van eenheid tussen een verwantengroep en zijn territoor geen sprake. De reden hiervan is evident. Daartoe dient echter eerst nader aangegeven te worden hoe men zich een verwantengroep heeft voor te stellen.

De territoriale indeling, die bij het boven beschreven onderzoek als uitgangspunt werd genomen, had het voordeel een scherpe afpaling, immers een scheiding tussen huizen binnen en buiten de kamponggrens gelegen, mogelijk te maken. De verwantengroep als genealogische eenheid mist die scherpe grenzen. Een individu behoort veelal tot meer dan één verwantengroep, en ook mensen die nauw met elkaar verwant zijn, volle neven bijv., behoren dus vaak, behalve tot een gemeenschappelijke, tot onderling verschillende verwantengroepen. Dat is een direct gevolg van het feit, dat geregeld huwelijken gesloten worden tussen mensen die geen familie van elkaar zijn.

Een kind uit een dergelijk huwelijk kan zowel in de verwantengroep van zijn vader, als in die van zijn moeder, een endogaam huwelijk sluiten, want via zijn vader behoort het tot diens verwantengroep en via zijn moeder tot de hare. En mochten deze vader en moeder op hun beurt ook weer geboren zijn uit huwelijken waarvan man en vrouw geen familie waren, dan kan datzelfde kind in de 4 verschillende verwantengroepen zijner 4 grootouders, evenzovele endogame huwelijken sluiten; het behoort immers tot 4 verschillende verwantengroepen.

Het is duidelijk, dat een indeling der Makassaren in scherp afgescheiden verwantengroepen volledig denkbeeldig is. Ieder individu hoort tot meer dan één verwantengroep en zou dus ook bij meer dan een zo'n groep ingedeeld moeten worden. Een individu heeft in zo'n geval dus de keus bij welke verwantengroep hij zich zal aansluiten; waar hij zal gaan wonen en werken. De genealogische band met de andere groep(en) blijft bestaan. De kennis hiervan heeft de neiging na een of enkele generaties te verdwijnen.

---

[1]) Zie beneden p. 113 e.v.

Het is niet te verwachten dat iemand al zijn familieleden die in onderling verafgelegen gebieden wonen, zou kennen. Door het maken van bezoeken en langgerekte logeerpartijen raken de jongeren met in verschillende streken woonachtige familieleden bekend. De ouderen observeren hen daarbij; hun karakter wordt getaxeerd; hun huwelijksmogelijkheden worden besproken. Het hangt van de door hen gemaakte indruk af of zij bij een later bezoek meer of minder geziene gasten zijn.

Het hangt van een individu zelf af, of hij in later jaren de aldus gelegde banden onderhoudt. Zo kan men waarnemen, dat, terwijl de ene Makassaar, gevraagd naar elders wonende familieleden, slechts één of 2 streken weet op te geven waar deze zouden wonen, een ander, zich bewust van het feit dat het hebben van vele relaties zijn sociaal aanzien verhoogt, verklaart, dat hij overal familieleden heeft, en in staat blijkt om vele kampongnamen op te geven.

De endogamie.

De verklaring, dat de verwantengroep endogaam is betekent, dat men een groot aantal huwelijken bij voorkeur met een familielid sluit, en een klein aantal met leden van andere verwantengroepen. De hiervolgende cijfers zijn ontleend aan de verwantengroep van de Kapala, d.w.z. aan het daarvan in Bontoramba woonachtige en dus geregistreerde gedeelte.

Van de 89 gehuwde paren, die tot het in Bontoramba woonachtig deel der Kapalagroep behoren, zijn in 79 gevallen man en vrouw familie van elkaar, en in 10 niet. 1)

Gaat men de redenen na, waarom deze 10 buiten hun verwantengroep huwden, dan blijkt dat in 5 gevallen het huwelijk tot stand kwam nadat het paar „silariang” 2) gepleegd had; daarbij wordt door de betrokken individuen niet op het bestaan van familiebanden gelet. In de 5 andere gevallen werd steeds als reden opgegeven dat die vreemden tot verwantengroepen behoorden met wie men —

---

1) Ik volg verder in de graadsaanduiding het systeem volgens hetwelk de ouder-kind verhouding als één graad telt; broers zijn dus 2° graads van elkaar en eigen neven (frans: cousin) zijn elkaars 4° graads enz.

2) Een vluchthuwelijk. Zie hiervoor uitvoerig in hoofdstuk III, derde gedeelte.

dat zijn hier de ouderen die de huwelijken tot stand brachten — i.v.m. het sociaal aanzien dat zij genoten, gaarne huwelijksbanden aanging.

In 2 van deze 5 gevallen huwde een vrouwelijk lid der verwantengroep een vreemdeling; in de andere 3 huwde een man een meisje van buiten. In het hoofdstuk over de standen zal op de door de ouderen gevoerde huwelijkspolitiek terug gekomen worden. Thans dient er slechts op gewezen te worden, dat er geen bepaalde voorkeur aanwijsbaar is om een jongen dan wel een meisje buiten de verwantengroep te doen huwen; dat echter t.a.v. een meisje scherper dan t.a.v. een jongen wordt toegezien, dat zij niet huwt met iemand, die qua aanzien als ook maar even minder dan zij zelve beschouwd wordt.

De verklaring dat de verwantengroep endogaam is, betekent dus, dat bij voorkeur huwelijken tussen familieleden gesloten worden, maar zegt verder niets over de familierelaties die daarbij van belang geacht worden. Bij analyse dezer relaties blijkt dan een duidelijke voorkeur voor huwelijken met generatiegenoten te bestaan en daaronder nemen resp. die tussen sampopinruang (zesde graads neven en nichten) en die tussen sampopintallung (achtste graads neven en nichten) de voornaamste plaats in.

In cijfers uitgedrukt houdt dit in, dat van de 69 gewone of feesthuwelijken [1]), tussen leden van de verwantengroep onderling gesloten, in 60 gevallen de huwelijkspartners generatiegenoten waren en in 9 gevallen niet. Van deze 60 huwelijken werden er acht gesloten tussen samposikali (kinderen van broers of/en zusters; dus vierde graads neef en nicht); 30 tussen sampopinruang (kinderen van samposikali; dus zesde graads neef en nicht) en 22 tussen sampopintallung (kinderen van sampopinruang; dus achtste graads neef en nicht).

In de 9 huwelijken, die gesloten werden tussen familieleden van een verschillende generatie, was het leeftijdsverschil der echtgenoten op één uitzondering na, niet groter dan dat tussen generatiegenoten. Er is bij deze huwelijken een zekere voorkeur aanwijsbaar voor het huwelijk van een man met een vrouw van een jongere generatie, boven dat van een man met een vrouw van een oudere generatie.

---

[1]) Het totale aantal van 89 moet behalve met 10 niet-endogame ook met 10 silarianghuwelijken tussen verwanten verminderd worden; een huwelijk komt òf op feestelijke wijze òf via silariang tot stand; van beredeneerde keuze is in dit laatste geval geen sprake.

Huwelijken tussen kinderen van broers, tussen kinderen van zusters, of tussen kinderen van een broer en zuster worden gelijkelijk gesloten zonder dat van een bepaalde voorkeur voor een dezer huwelijken blijkt.

Verder dan achtste en negende graads familieleden gaat de kennis der verwantschapsverhoudingen niet. Verdere verwanten zijn „ver" (bella). Indien bij uitzondering eens over een huwelijk tussen sampopingappa (tiende graads neef en nicht; kinderen van sampopintallung) gesproken wordt, hoort men wel de mening dat dit een ongewenst huwelijk zou zijn; anderen echter blijken hiervan niet te weten.

Onder de huwelijken die gesloten werden tussen sampopintallung (achtste graads familieleden) bevinden zich waarschijnlijk ook wel huwelijken van sampopingappa (tiende graads) of van kamanakang sampopintallung (negende graads; tussen niet-generatiegenoten dus). Men is in zulke gevallen niet zeker meer van de juiste verhoudingen; de mededelingen spreken elkaar tegen en de neiging bestaat om bij onzekerheid de familieverhouding die men voor een huwelijk tussen familieleden als goed en normaal beschouwt als de juiste op te geven.

Het meest voorkomende huwelijk is dus het huwelijk tussen sampopinruang en sampopintallung (zesde resp. achtste graads neef en nicht), die tevens generatiegenoten zijn. Van alle andere huwelijken zegt men dat zij ongunstig of onheilbrengend, dan wel verboden zijn. In de verwantengroep van de adel bestaat de neiging deze frequentie te verleggen naar samposikali en sampopinruang (vierde resp. zesde graads neef en nicht).

Het gezin.

Twee functies van het gezin worden hier thans besproken.

In het gezin neemt de vader officieel een overheersende plaats in. De verhouding tot zijn zoons is gebaseerd op de idee, dat hij te zeggen heeft en dat het onbeleefd is om hem tegen te spreken. 1)

---

1) Men duidt deze tegenspraak aan met „nipolongi erona", zijn wensen worden gedwarsboomd, of „anempa bawa karaëng", een klap geven op de mond van de heer.

Een zoon toont te weten hoe het hoort, door te luisteren naar hetgeen zijn vader zegt en door zich, als hij antwoordt, tot deze te richten in algemene goedgekozen bewoordingen. In de practijk zijn de antwoorden die een zoon geeft kort, omdat hij bang is niet aan de gestelde eis te kunnen voldoen, een fout te maken en dus als onbeleefd beschouwd of uitgelachen te worden. Een zoon van boven de 14 jaar is daardoor ongaarne in het gezelschap van zijn vader; de verhouding is daarvoor te stroef; als zijn vader binnenkomt verdwijnt hij onder het mompelen van een excuus zo gauw mogelijk. Als een vader bij zijn gehuwde zoon op bezoek komt, roept deze zijn vrouw of zijn zoontje erbij; de conversatie loopt dan verder via hen. Belangrijke zaken als het huwelijk van zijn dochter wordt wel door een vader met zijn (gehuwde) zoon besproken; ook dit is een gesprek op formele toon; maar daarbij wordt slechts vastgesteld hetgeen door de vader te voren in informele gesprekken met zijn vrouw of zijn schoondochter reeds besproken werd.

Een zelfde verhouding is waar te nemen tussen broers; daarbij is de oudere degeen, die gehoorzaamd moet worden door de jongere; maar tussen hen is de oppositie groter; de oudere poogt de leiding te behouden; de jongere, speciaal als zijn persoonlijke eigenschappen hem daartoe gelegenheid geven, poogt onder het gezag van zijn oudere broer uit te komen. Ook hun verhouding is stroef. Het gevolg is, dat ongehuwde zonen in het algemeen, en de ongehuwde jongere broers in het bijzonder, veel buitenshuis verkeren.

Dit geldt niet voor de verhouding tussen moeder en dochter en voor die tussen zusters onderling. Aangezien de jongere vrouwen aangewezen zijn op huis en erf en zich daarbuiten slechts in gezelschap kunnen bewegen, zou een gelijksoortige oplossing practisch niet te verwezenlijken zijn. De jongere vrouwen zijn van de oudere afhankelijk. Het element oppositie is tussen hen niet aanwijsbaar; men stelt juist prijs op hun onderlinge hulpvaardigheid en samenwerking.

Een sexuele verhouding tussen een vrouw en haar zoon komt practisch niet voor. In de registers der Inheemse Rechtbanken werden geen voorbeelden hiervan aangetroffen. Slechts één der informanten kon zich zo'n geval herinneren; dat zou zich voor 1905 afgespeeld hebben. Verhalen waarin deze verhouding een rol speelt zijn mij niet bekend.

Een sexuele verhouding tussen een man en zijn dochter komt min of meer geregeld voor. In de registers der Inheemse Rechtbanken van heel Zuid-Celebes treft men er per jaar naar schatting wel 4 of meer aan; dat houdt in, dat zo'n gebeurtenis in een bepaalde adatgemeenschap een zeldzaamheid is, die men zich na tientallen jaren nog herinnert. De verhalen over een vader-dochterverhouding liggen in de islamietische sfeer; zij luiden in het algemeen ongeveer als volgt. Een bekende van Sumatra gekomen godsdienstgeleerde huwt een Makassaarse vrouw. Als hun kind, een meisje, nog heel klein is, trekt hij reeds verder en pas een 20 jaar later komt hij weer in Makassar terug; hij huwt er een jonge vrouw en bemerkt enige tijd daarna aan een bepaald teken op haar hoofd of aan een bepaald sieraad, dat hij 20 jaar geleden aan zijn vrouw gaf, dat het zijn eigen dochter was, die hij huwde. Te zamen gaan zij dan op zoek naar degene, die hun zal zeggen, wat zij thans moeten doen. Het is God, die hun zegt, dat zij de grootste zonde begaan hebben die mogelijk is, maar dat dit hun vergeven kan worden, omdat zij niet wisten wat zij deden.

In de omgangsvormen en gedragingen in het dagelijks leven komt hier ook een angst voor een overtreding van de bestaande verboden tot uiting, die in de moeder-zoon verhouding niet waarneembaar is. Als een man thuis komt en zijn volwassen dochter zou alleen in huis zijn, dan wordt als vanzelfsprekend haar broertje of nichtje erbij geroepen; beiden voelen zij zich dan meer op hun gemak; de kans blijft bestaan, dat er anders over hen gepraat zou worden. Zo gaat een man ook bij voorkeur niet alleen met zijn volwassen dochter bijv. naar een kampong waar men hen niet kent, opdat zij daar niet als echtpaar beschouwd en als zodanig bijv. aangesproken zouden kunnen worden.

Als reden, dat deze laatste vorm van bloedschande (salimara') min of meer geregeld, en die van moeder en zoon zo zelden voorkomt, werd door een informant opgegeven, dat in het algemeen de jongere generatie de oudere, en dus i.c. een zoon zijn moeder, en een dochter haar vader heeft te gehoorzamen. Hieruit zou dus blijken, dat men in het algemeen aanneemt, dat de man degene is, van wie het (i.c. boze) initiatief tot een sexuele verhouding uitgaat.

Een sexuele verhouding van een man met zijn zuster komt practisch niet voor. In de registers der Inheemse Rechtbanken herinner ik mij niet een geval hiervan te hebben aangetroffen.

De broer-zusterverhouding is een der leidende motieven in het La Galigo epos. De verhouding van Sawerigading tot zijn tweelingzuster Tenriabeng is daar van grote innigheid.[1] In het heldendicht Datu Museng wordt diens vrouw I Maipa tevens als zijn tweelingzuster beschreven. Zij werden kort na hun geboorte gescheiden en ontmoetten elkaar pas weer, onbekend met elkaars verleden, toen zij reeds volwassen waren. Datu Museng werd op haar verliefd en zij huwden. Zo wordt het gedicht door meerdere zangers (pakeso'keso')[2] voorgedragen.[3]

In het dagelijks leven is de broer in de allereerste plaats de beschermer van zijn zuster als jong meisje. Hij is voor haar de „sterke omheining", zoals het vers zegt.[4] Hij begeleidt haar en de oudere vrouwen gaarne, als zij bezoekjes bij elders wonende familieleden gaan brengen. Hij is degene, die als eerste reageert, indien zij siri' zou zijn, dat wil dus zeggen, dat hij direct de achtervolging inzet en steekt als zij weg zou vluchten; hij draagt haar als bruid uit de achtervertrekken, waar zij gekleed werd naar het bruidsbed in het voorvertrek. Hij is trots op haar en op het feit, dat hij haar mag beschermen.

Het gezin treedt bijzonder duidelijk aan de dag in de verwantschapsterminologie (zie tekening). Het blijkt, dat alleen de gezinsleden met individuele termen worden aangeduid, en dat verder de terminologie alleen generatieverschillen kent. De verschillen, die in ego's eigen generatie aangebracht worden, geven tenslotte de afstand tot de gemeenschappelijke voorouder aan, die van het grootste belang blijkt te zijn voor de huwelijksmogelijkheden.

Verwantschapstermen.

Familieverwantschap wordt aangegeven met de term sibidja, of sipamanakkang. Mensen die geen familie van elkaar zijn, noemen elkaar tau maraëng (lett.: andere mensen).

---

[1] R. A. Kern: Catalogus van de Boegineesche tot den I Galigo cyclus behoorende handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek, alsmede van die in andere Europeesche bibliotheken. Leiden, 1939.

[2] Een zanger, die zich zelf begeleidt op een tweesnarige viool (keso'keso').

[3] In de „Makassaarsche Chrestomathie" vindt men een andere versie. Daar wordt verhaald, dat I Maipa de dochter was van de Sultan van Sumbawa. Als zodanig was zij echter van hoger bloed dan Datu Museng en was hun huwelijk dus eveneens een verboden verbintenis. B. F. Matthes: Makassaarsche Chrestomathie 1883; Aanteekeningen p. 88.

[4] Zie hoofdstuk III, p. 216.

Van ego (man of vrouw) uitgerekend wordt (worden) genoemd diens:

1. vader: mangge, bapa,
2. moeder: anrong, amma,
3. broer: sari'battang (bura'ne),
4. zuster: sari'battang (baine),
5. broers en zusters van 1 en 2: purina,
6. kinderen van 5: samposikali,
7. vaders en moeders van 1 en 2: toa,
8. broers en zusters van 7: toa,
9. kinderen van 8: purina,
10. kinderen van 9: sampopinruang,
11. vaders en moeders van 7: boë,
12. broers en zusters van 11: boë,
13. kinderen van 12: toa,
14. kinderen van 13: purina,
15. kinderen van 14: sampopintallung,
16. zoon: ana' (bura'ne),
17. dochter: ana' (baine),
18. kinderen van 16 en 17: tjutju,
19. kinderen van 3 en 4: kamanakang,
20. kinderen van 19: tjutju,
21. kinderen van 6: kamanakang,
22. kinderen van 21: tjutju,
23. kinderen van 10: kamanakang,
24. kinderen van 23: tjutju,
25. kinderen van 15: kamanakang,
26. kinderen van 25: tjutju,
27. kinderen van 18-20-22-24-26: tjutju kulantu'.

Ter aanduiding van een man wordt achter de genoemde termen: bura'ne, van een vrouw: baine geplaatst.

28. Personen, die gehuwd zijn met 2 broers (of met 2 zusters), noemen elkaar lago.

29. Men noemt de echtgenoot (resp. echtgenote) van zijn zuster (broer) ipara'.

30. Indien een man en vrouw huwen, die geen familie van elkaar zijn, beschouwt een neef van die man zich toch als verwant aan

(bijv.) een neef van die vrouw; zij zijn dan bidja pasibesokang, lett. getrokken familie, van elkaar. Het verschil in sexe wordt, behalve in de termen voor vader en moeder, niet direct aangegeven. Want indien iemand bijv. over mijn purina spreekt, dan is het door de manier en het moment waarop hij dit doet, zonder meer duidelijk, of hij het over zijn oom dan wel over zijn tante heeft.

Grote nadruk komt te liggen op het verschil der generaties. Met uitzondering van de eigen ouders worden allen die tot de één oudere generatie van ego behoren, purina genoemd. Mocht nadere aanduiding in een bepaald geval noodzakelijk zijn, dan spreekt men pas van purina samposikali of purina sampopinruang.

In de generatie van ego's grootouders is ook het verschil tussen de eigen grootouders en hun generatiegenoten, hun broers, zusters, neven, nichten, enz. verdwenen; allen worden met toa aangeduid. A fortiori geldt dit voor de generatie der overgrootouders.

Precies hetzelfde kan men m.b.t. de jongere generaties constateren: in de op ego volgende generatie heten de eigen kinderen ana', de rest kamanakang; in de generatie van ego's kleinkinderen worden allen zonder uitzondering tjutju genoemd.

M.b.t. de eigen generatie van ego, is het een opvallend verschijnsel, dat de terminologieverschillen samenhangen met het verschil in afstand dat hen scheidt van het gemeenschappelijke voorouderpaar. Zo zijn eigen neven elkaars samposikali; hun kinderen elkaars sampopinruang.

Het huishouden. Samenstelling.

Een huishouding wordt gevormd door mensen die te zamen in een huis wonen. Het in 1948 gehouden onderzoek dat 129 huishoudens omvatte, en dat er op gericht was een inzicht te verkrijgen in de samenstelling van het huishouden, leverde de volgende resultaten.

1. Op een enkele uitzondering na waren huisgenoten steeds familieleden van elkaar. 2. In de meeste gevallen werd een huis door één à twee gezinnen bewoond en in het laatste geval was dit bijna altijd een ouderpaar met een inwonend gehuwd kind. 3. In de gevallen dat andere familieleden te zamen met dit gezin (resp. deze gezinnen) een huis bewoonden, waren dit in verreweg de meeste gevallen zeer na staande familieleden (1°, 2° of 3° graads). 4. Onder de zojuist genoemde huisgenoten, die geen gezinsleden

zijn, was een zekere voorkeur aanwijsbaar voor het inwonen bij een vrouwelijk familielid. Tenslotte kon geconstateerd worden, dat men het vermijdt potentiële echtgenoten in één huis samen te brengen.

Waar hier de bewoners der geregistreerde huizen object van onderzoek zijn, behoefden de gegevens niet tot de huizen, die door leden van de Kapalagroep bewoond zijn, beperkt te worden.

De 129 huizen van de kampong Bontoramba bevatten op 1 Juli 1948 787 personen; 382 mannen en 405 vrouwen; dat is dus gemiddeld 6.1 persoon per huis.

In 127 van de 129 huizen woonden alléén mensen die familie van elkaar waren. De 2 uitzonderingen bevestigen slechts de regel. De eerste betreft een vriend van een der zonen des huizes die reeds enige maanden bij laatstgenoemde logeerde. De tweede betreft een kinderloos echtpaar, dat zich na een vluchthuwelijk in Bontoramba gevestigd had en dat nu door een ander echtpaar uit dezelfde streek als zij zelf afkomstig en thans in dezelfde omstandigheden verkerend, tijdelijk in huis was genomen. 3 Weken na de datum van registratie bleek dit echtpaar echter reeds weer vertrokken te zijn; als reden daarvoor gaf men op een ruzie, die ontstaan was, omdat dit echtpaar erg lui was en bijna geen hulp in het huishouden verleende.

De verdeling der echtparen over de verschillende huizen was als volgt:

in één huis woonden 3 echtparen;
in 24 huizen „ 2 „ ;
in 81 „ woonde 1 echtpaar;
in 23 „ „ geen „ , maar bijvoorbeeld een weduwnaar met zijn kinderen of een oude ongehuwde vrouw met een paar verweesde neefjes en nichtjes.

Van de 24 huizen met 2 echtparen waren er 23 bewoond door echtparen die familie van elkaar waren; het 24e was het zo juist vermelde geval, dat zeer tijdelijk bleek. In 22 van de 23 gevallen was de familieverhouding die van ouder en gehuwd kind; in het 23e woonden een broer en een zuster met hun resp. echtgenoten te zamen.

De 3 echtparen die samen één huis bewoonden, bestonden uit één ouderpaar met 2 gehuwde kinderparen.

Van de 23 tweegezinshuizen waarin alleen familieleden woonden werden er 15 bewoond door die 2 gezinnen alleen [d.w.z. ouders plus kinderen, w.o. één gehuwd kind met echtgenoot(e) en kind(eren)]. In de overige 8 gevallen woonden bij die beide gezinnen nog een of meer familieleden van één der beide echtgenoten in.

In de 81 huizen met 1 echtpaar bleek, dat dit echtpaar in 52 gevallen in gezinsverband (dus alleen ouders plus kinderen) het huis bewoonde en dat in de overige 29 gevallen nog een of meer familieleden van man óf vrouw bij deze inwoonden. ¹)

In het driegezinshuis woonde behalve die 3 gezinnen nog één familielid van de man.

Telt men de 23 huizen zonder volledig gezin benevens het tweegezinshuis waarvan de beide gezinnen geen familie waren, niet mee dan blijven over 105 huizen. In 52 + 15 = 67 daarvan wonen dus 1 of 2 gezinnen zonder verdere familieleden en in de rest, nml. 38 huizen, wonen naast die gezinnen nog een of meer familieleden.

De tendentie van het gezin om in een huis bijeen te wonen zonder andere mensen erbij is gemakkelijk waar te nemen.

Onderzoekt men nu verder wie deze familieleden zijn, dan blijkt dat de naaste verwanten het talrijkst zijn en dat slechts enkele verre verwanten in huis opgenomen werden. Van deze laatsten werd dan steeds verklaard dat zij geen broers of zusters meer hadden en dat zij daarom nu hier opgenomen waren. Waar immers geen naaste verwanten zijn, komen de verdere verwanten aan de beurt en aangezien er daarvan vaak meerderen zijn, speelt persoonlijke voorkeur een rol bij de keuze van het huis waar iemand zich zal neerlaten.

In die 38 huizen woonden behalve de resp. gezinnen nog 61 personen. ²) De thans te vermelden familierelaties worden gerekend vanaf het oudste in het huis woonachtige echtpaar, het z.g. basisechtpaar, ongeacht of hun huisgenoten familie van de man dan wel van diens vrouw zijn. Die 61 personen blijken dan te zijn 7 moeders en 4 vaders, als weduwen resp. weduwnaars; 14 ongehuwde zusters en 6 ongehuwde broers; 9 kleinkinderen, waarvan dus de vader of moeder was overleden of gescheiden; 8 tantes (vaderszusters) en 3 ooms (vadersbroers) van het basisechtpaar; 1 broerszoon; 5 eigen neven of nichten (samposikali); tenslotte 3 verre neven (kamanakang samposikali) en 1 verre oom (purina sampopinruang).

Samenvattend kan dus gesteld worden, dat 40 van de 61 in-

---

¹) Een uitzondering werd reeds vermeld op p. 18.

²) De enige — boven reeds vermelde — huisgenoot, die geen familielid was, werd hier niet bijgeteld.

wonenden 1e of 2e graads verwanten van het basisechtpaar zijn en dat 52 van de 61, 1e, 2e of 3e graadsverwanten zijn.

De conclusie kan dus luiden, dat in de meeste gevallen een huis wordt bewoond door een gezin; dat in het algemeen slechts ongehuwde, oudere en jongere, familieleden in huis worden opgenomen; dat verdere familieleden (4e graads en verder) alleen worden opgenomen, als zij geen naaste familieleden hebben. Ooms en tantes komen dus alleen bij hun resp. neefjes of nichtjes in huis, als zij zelf kinderloos zijn.

Illustratief is, dat één der 3 zo juist vermelde „verre neven" kort na de registratiedatum, een huisje voor zich zelf opzette. „Dat vindt hij prettiger", werd als commentaar gegeven.

Zondert men de groep der 9 kleinkinderen af, dan heeft het zin t.a.v. de overblijvende 52 personen na te gaan of zij familieleden van de man, dan wel van diens vrouw zijn. Dan blijkt dat in 19 van de 52 gevallen iemand ergens in huis woont op grond van zijn familierelatie met de man en in 33 gevallen op grond van zijn verwantschap met de vrouw. Indien deze getallen niet te klein zijn tot het trekken van conclusies, zou op grond hiervan een lichte voorkeur voor het samenwonen met verwanten van moederszijde aanwijsbaar zijn. Een gelijksoortig resultaat leverde het onderzoek naar de localiteit van het huwelijk. Vermelding hiervan op deze plaats schijnt daarom verantwoord.

De localiteit van het huwelijk.

Volgens de arbeidsverdeling der sexen valt in de Makassaarse samenleving aan de vrouwen de taak toe van het verzorgen der kinderen, het toebereiden van het eten, het weven van sarongs, het schoonhouden daarvan, allemaal zaken die in en om huis kunnen gebeuren. Huis en erf vormen het domein der vrouw. De scheiding der sexen is zeer uitgesproken. De band der vrouwen die als familieleden in dichtbijeenstaande huizen wonen, is onderling zeer sterk. In deze situatie past zeer wel het resultaat van het onderzoek dat gedaan werd naar de localiteit van het huwelijk; een neiging tot het matrilocale huwelijk is aanwijsbaar.

In meerdere gevallen werd geconstateerd dat een echtpaar met kinderen, plus bijv. de vader of een ongehuwde zuster van de vrouw, in één huis te zamen woonden. In zulke gevallen ligt het voor de hand aan te nemen, dat men met een matrilocaal huwelijk te maken heeft, indien bijv. blijkt, dat de moeder der vrouw was overleden en de rest van het gezin met de aangehuwde man bijeen was blijven wonen. Dit is echter in vele andere gevallen moeilijk na te gaan. Het enige zuivere tevens practisch bruikbare criterium om aan te geven, wanneer men met een matrilocaal en wanneer met een patrilocaal huwelijk te maken heeft, heeft men in de gevallen, dat 2 of meer gehuwde paren in één huis bijeen wonen, d.w.z. waar een ouderpaar met een gehuwd kind samen woont. Het aantal wordt dan kleiner; men staat echter op vaste grond. Van dergelijke gevallen werden er 22 geregistreerd. Het huis met 3 gehuwde paren bleek bewoond door een ouderpaar met 2 kinderparen. In totaal woonden dus 24 gehuwde kinderen bij hun ouders in.

Tegenover 16 matrilocale staan dan 8 patrilocale huwelijken. De getallen illustreren dus niet meer dan een neiging, zij het een duidelijk onderkenbare neiging, tot een matrilocaal huwelijk. Die neiging wordt nog begrijpelijker indien ook naar andere factoren gezien wordt.

De redenen die ter motivering van een patrilocaal huwelijk opgegeven worden, zijn steeds utiliteitsredenen. Als zodanig hoort men noemen het feit, dat de man enigst kind is en dat hij dus zijn ouders moet verzorgen; of dat de man daardoor dichter bij zijn sawahs blijft wonen; dan wel dat er in dat huis meer ruimte is. Vraagt men daarentegen naar de redenen waarom het paar bij de ouders der vrouw ging wonen dan zijn deze vager; het wordt vanzelfsprekend geacht dat een man bij zijn vrouw intrekt; daarvoor hoeft geen speciale reden aanwezig te zijn.

Het matrilocale huwelijk is niet bindend voorgeschreven; de huizen der ouderparen staan dicht bijeen; de verwantschap tot de vader en de moeder wordt gelijkelijk gewaardeerd. Op grond van deze gegevens blijft de geconstateerde neiging tot het matrilocale huwelijk onverklaard. De reden is m.i. te zoeken in de verhoudingen der gezinsleden onderling en wel speciaal in de formele, stroeve verhouding tussen vader en zoon, die het voor de laatste moeilijk maakt om ongedwongen in het gezelschap van de eerste te verkeren. ¹)

Het begin van een huwelijk is vaak moeilijk; ²) de ouderen, die

---

¹) Zie p. 24, 25.
²) Zie hoofdstuk III, tweede gedeelte.

het tot stand brachten en zich voor de goede gang van zaken verantwoordelijk voelen, doen dus alles om het voor de jonge man aantrekkelijk te maken om bij zijn vrouw te komen; en dat is niet het geval als hij bij zijn vader in huis zou wonen. Daar komt bij, dat de jonge vrouw zich juist het prettigst gevoelt in de haar bekende omgeving bij haar moeder en zusjes. Het is voor haar, indien zij elders zou wonen, veel moeilijker om, hoe klein de afstand tussen de huizen ook is, naar haar moeder terug te gaan.

De scherpe scheiding der sexen, die een grote gebondenheid van de jonge vrouwen aan huis en erf met zich brengt, bevordert dus, evenals de stroeve verhouding tussen vader en zoon, de totstandkoming van matrilocale huwelijken.

Sexuele verhoudingen tussen huisgenoten.

Sexuele verhoudingen tussen huisgenoten, die niet tot hetzelfde gezin behoren, komen vaker voor, dan die tussen gezinsleden. Die verhoudingen worden soms ook als bloedschande (salimara') beschouwd. Afgezien van de verwantschapsverhouding, acht men deze verhoudingen steeds extra laakbaar.

In een geval dat een man met een nichtje (kamanakang) van zijn vrouw wegvluchtte was dit de reden, dat de anders na een vlucht gebruikelijke verzoening, niet tot stand kon komen. [1])

Een huwelijk tussen kinderen uit het eerste huwelijk van een weduwnaar en een weduwe, die later samen trouwden, hetgeen tot gevolg had, dat hun kinderen toch samen tot één huishouden kwamen te behoren, werd op het platteland tegengehouden. In Makassar werd een dergelijk huwelijk voltrokken; de huwelijkssluiter stond op het standpunt, dat in de moslimse wet geen belemmeringen tegen dit huwelijk te vinden waren.

De verhouding van een man met zijn broersdochter of zustersdochter, of die met zijn vaderszuster of moederszuster, wordt als salimara' beschouwd. De Inheemse Rechtbanken straffen deze gevallen met verbanning voor een zelfde aantal jaren als boven m.b.t. een vaderdochterverhouding werd aangegeven. De eerste, die van een man met een vrouw van een jongere generatie komt veel frequenter voor dan de laatste, die met een vrouw van de oudere generatie. Als reden van dit verschil in frequentie werd opgegeven, dat een jong meisje zich tegen haar oom moeilijker kan verzetten dan een vrouw tegen haar neef. Ook hieruit zou te concluderen zijn, dat men meent, dat het boze initiatief tot sexueel contact van de man uitgaat. Mythen of andere verhalen over deze verhoudingen zijn mij niet bekend. Volgens geruchten kwamen dergelijke verhoudingen wel voor aan de hoven der Vorsten, zonder dan verder in het openbaar behandeld te worden, ook al leidde zo'n verhouding tot zwangerschap.

---

[1]) Vgl. Hoofdstuk III, derde gedeelte. Zie p. 232 e.v.

Op gelijke wijze behandelde de rechtbank een geval van een verhouding van een man met zijn stiefdochter, en die van een man met zijn stiefkleindochter. De rechtbank verklaarde, dat hier weliswaar geen bloedverwantschap tussen de schuldigen bestond, maar dat deze beide jonge vrouwen toch steeds als eigen dochter, resp. als eigen kleindochter beschouwd waren, omdat zij van kleinsaf bij haar stiefvader, resp. haar stiefgrootvader gewoond hadden en door hem waren grootgebracht. Hier bestaat dus aarzeling of dit geval ook als salimara' beschouwd kan worden. Gevallen van een sexuele verhouding van een vrouw met haar stiefzoon werden niet geregistreerd. Dat houdt niet in, dat deze niet voorkomen; dat kan hoogstens betekenen, dat deze gevallen minder vaak voorkomen, dan die, waarin de man tot de oudere generatie behoort. [1])

In meerdere gevallen trouwde een man met de jongere zuster van zijn overleden vrouw. Men ziet gaarne, dat zusters „elkaar opvolgen op het kussen", omdat men meent, dat de kinderen uit het eerste huwelijk beter verzorgd zullen worden door iemand, die hen al goed kent dan door een vreemde, en ook omdat door zo'n huwelijk bestaande banden in de familie gecontinueerd worden. Maar tevens werden meerdere gevallen geregistreerd, waarin een man de zuster van zijn vrouw zwanger maakte.

Deze verhouding wordt in het algemeen niet als salimara' beschouwd; zij wekt wel veel beroering, omdat een man volgens de bepalingen van de moslimse wet niet met twee zusters tegelijk gehuwd mag zijn; in zo'n geval moet de man dus eerst zijn vrouw verstoten en pas na afloop van de 'iddahperiode mag hij haar zuster huwen. Gedurende die hele tijd is hij, evenals de zwangere vrouw tumannjala [1]) t.a.v. haar broers e.a. mannelijke familieleden.

---

[1]) De idee bestaat, dat indien een weduwnaar hertrouwt, zijn tweede vrouw haar stiefkinderen minder vriendelijk behandelt dan haar eigen; navrante voorbeelden konden daarvan echter niet worden opgetekend. In één geval ging de afwijzende houding juist van de beide meisjes uit, die haar stiefmoeder ervan verdachten hun eigen moeder middels een formule (pangassengang) gedood te hebben, om zó hun vader te kunnen huwen.

De verhouding van een man tot zijn stiefzoon is gespannen; ruzies die tot handtastelijkheden en vechtpartijen voeren, komen hierbij voor, die tussen een man en zijn eigen zoon niet bekend zijn.

Men zegt, dat deze man dus twee vrouwen tegelijk ongelukkig maakte; de verzoening komt in zo'n geval minder spoedig tot stand, en de opwinding is groter dan bij een „gewoon" vluchthuwelijk. In een vonnis van de Inheemse Rechtbank van Sawitto werd een paar in een dergelijk geval wegens salimara' veroordeeld. Dr. A. A. Cense noemde in zijn advies bij dit vonnis deze omschrijving onjuist; hij meende, dat pas na kennismaking met de bepalingen van de moslimse wet de opvatting ontstaan is, dat ook deze verhouding als salimara' beschouwd moet worden. Ik kan mij hier geheel mee accoord verklaren. De omschrijving toont echter dat er, evenals in de gevallen van sexueel contact van een man met zijn stiefdochter, ook hier aarzeling bestaat of men deze verhouding al dan niet als salimara' moet opvatten. Duidt men het met salimara' aan, dan houdt dit in, dat men hieraan ook de slechte gevolgen, die zo'n verhouding voor het land kan hebben, verbonden acht; het betekent, dat men zo'n verhouding „heel erg" vindt.

Huishoudelijke werkzaamheden.

Rijst stampen, weven en koken zijn bij uitstek vrouwelijke bezigheden. Het zijn echter niet ten volle huishoudelijke aangelegenheden.

Op de 129 huizen werden 75 blokken voor het stampen van rijst geteld. [2]) Gemiddeld bezit men dus op iedere 2 huizen ruim één rijststampblok. Deze blokken liggen naast de huizen. Een huis apart heeft zijn eigen blok, maar waar de huizen dichtbijeen staan, zoals gebruikelijk is waar de bewoners na familie van elkaar zijn, daar is één blok wel bij 3 huizen in gebruik. Gemeenschappelijk gebruik van een en hetzelfde blok is vanzelfsprekend indien de gebruikers familieleden van elkaar zijn; het krijgt het karakter van een gunst indien dit niet het geval is.

---

[1]) Zie hoofdstuk III, derde gedeelte.

[2]) De Kapalagroep is naar verhouding de rijkste: op 81 huizen telde zij 53 blokken; de Mangenregroep telde er 7 op 18 huizen en de Restgroep 15 op 30 huizen.

Men kan veilig aannemen dat een 20 jaar geleden, toen sarongs nog in grotere aantallen zelf geweven werden dan thans, ook het aantal weeftoestellen groter was. Toen had ieder huis gemiddeld waarschijnlijk wel ruim één toestel opgeleverd. In die tijd had men dus vol kunnen houden dat sarongweven gezinszaak was. In 1948 werden op 129 huizen 101 toestellen geteld; [1]) een aantal vrouwen heeft dus thans in eigen huis geen toestel meer en is dus voor gebruik aangewezen op haar familieleden. Waar het huishouden een bepaalde taak niet kan vervullen, wordt deze door de verwantengroep overgenomen. Men kan veilig aannemen dat het gebrek aan garens gedurende meer dan 5 achtereenvolgende jaren, in ieder geval tot 1948, het jaar dezer registratie toe, reden was dat geen nieuwe toestellen meer aangeschaft werden terwijl nietgebruik vele deed sneven. Het getal 101 zal dus na enkele jaren wellicht blijken opgelopen te zijn.

Geregeld kan men waarnemen dat vrouwelijke familieleden een huishoudelijk voorwerp of enkele ingrediënten voor de maaltijd bij elkaar komen „halen". Men spreekt in zo'n geval niet van lenen en beschouwt dit ook niet zo, want dit zijn alle dagelijkse zaken; men zit onthand bij afwezigheid en gebruikt ze dus van elkaar. Zeep, rijst (beras) en een kookpan zijn echter schijnbaar even gewone zaken, maar deze gaan bepaald niet dagelijks van hand tot hand. Het hier gezegde geldt voor vrouwelijke familieleden; tussen hen is deze onderlinge hulp iets vanzelfsprekends. Maar tegenover een niet-familielid staat men anders; er zijn vele manieren om haar als zij enige malen achtereen iets komt halen, duidelijk te maken dat dit minder geapprecieerd wordt.

De mannen hebben de taak om van pasar, tuin of sawah mee naar huis te brengen, hetgeen voor het dagelijks bestaan nodig is. Zij verrichten de sawah- en tuinbewerking. Zij voorzien de vrouwen van rijst, mais, vis, petroleum en zeep; een extraatje wordt als speciale attentie opgevat en gewaardeerd. Zij hanteren het gereedschap bij reparaties van het huis, dan wel bij het maken of herstellen van dagelijkse gebruiksvoorwerpen. Steeds vormt bij al deze werkzaamheden het huishouden de kern. Mannelijke huisgenoten werken hierbij samen. Buren, tevens familieleden, springen bij, als de krachten van één huis voor een bepaald werk te kort schieten.

---

[1]) Ook hier bleek de Kapalagroep naar verhouding weer het beste voorzien: in haar 81 huizen werden 73 weeftoestellen aangetroffen; in de 18 huizen der Mangenregroep 11 en in de 30 huizen der Restgroep 17. In enkele huizen noteerde ik 2 toestellen.

Lang niet ieder huis heeft bijv. zijn eigen ploeg; op de 129 huizen werden 59 ploegen geteld; 1) aan familieleden wordt een ploeg vanzelfsprekend ter beschikking gesteld; 2) vreemden moeten er duur één huren.

Familieleden die tevens buren zijn helpen elkaar dus de kleine moeilijkheden van het dagelijks leven te overwinnen; hun saamhorigheidsgevoel wordt erdoor versterkt. Een huishouden apart kan in geval van nood hulp vragen aan een buur die geen familie van hem is, maar de vrager boet in aan prestige. Wie hulp vraagt aan een niet-familielid toont zich diens mindere. Een huishouden apart staat dus daarom al gauw lager in aanzien; het heeft een moeilijker en minder gezellig bestaan dan een huishouden dat deel uitmaakt van een grote dichtbijeenwonende verwantengroep.

In het bovenstaande bleek dus dat verschillen zijn aan te wijzen tussen een huishouden dat apart of bijna apart woont en een huishouden dat te midden van zijn familieleden woont; anders gezegd tussen een kleine en een grote verwantengroep, waarbij het huishouden, eventueel het gezin, als kleinst denkbare verwantengroep op een bepaald territoor optreedt. Het schijnt onnodig om naar de grens tussen een grote en kleine verwantengroep te zoeken. Wij zullen er hier van uitgaan, dat de Restgroep uit kleine verwantengroepen bestaat, (i.c. maximum 9 huizen), en dat de Kapalagroep (81 huizen) een grote verwantengroep vormt. 3 Punten van verschil zijn dan de volgende.

In de 81 huizen van de Kapalagroep woont gemiddeld 6.5 persoon per huis; in de 30 huizen van de Restgroep woont gemiddeld 5.5 persoon per huis. Dit verschil wordt begrijpelijk indien

---

1) Ook hier was de Kapalagroep het beste voorzien: nml. met 44 ploegen op 81 huizen; de Mangenregroep bezat 6 ploegen in 18 huizen en de Restgroep 9 ploegen op 30 huizen. De verdeling der sawahgronden over deze 3 groepen die ten nauwste met deze aantallen samenhangt zal straks behandeld worden.

2) Dit kan in deze streek ook daarom gemakkelijk omdat de sawahs op verschillende hoogte liggen en dus i.v.m. de waterstand ook op verschillende tijden beploegd moeten worden.

men weet dat tegen 7 huizen met 2 of 3 inwoners in de Kapalagroep (dus omstreeks 9 %), er ook 7 van zulke huizen in de 30 huizen van de Restgroep (dus 25 %) aan te wijzen zijn. De reden hiervan is, dat in die 7 huizen de via silariang [1]) gehuwde paren wonen, veelal zonder, althans met nog weinig, kinderen; verder wonen daarin een weduwe, wier man overleed voor de na een vluchthuwelijk noodzakelijke verzoening tot stand kwam, en nog enkele dergelijke gevallen meer. Uitgangspunt is dat een duidelijke voorkeur bestaat voor het samenwonen van familieleden in één huis en een tegenzin tegen het samenwonen met niet-familieleden; dan ontstaat spoedig een volgelingenverhouding [2]) en dat wenst diegene niet, die wel inziet, dat hij dan de lagere zal zijn. Eenzame ouderen, die in een grote verwantengroep bij een neefje of nichtje in huis opgenomen zouden worden, blijven nu op zich zelf wonen; zij drukken dus te zamen met de paren die na gevlucht te zijn huwden, het gemiddelde per huis.

Het aantal endogame huwelijken blijkt in de Kapalagroep hoger te zijn dan in de Restgroep. In de Kapalagroep werden 79 endogame huwelijken geregistreerd (omstreeks 89 %) tegen 10 huwelijken met vreemden (omstreeks 11 %); in de Restgroep waren deze cijfers: 15 endogame huwelijken (omstreeks 54 %) tegen 13 huwelijken met vreemden (omstreeks 46 %).

Boven bleek reeds dat de Kapalagroep beter voorzien was van rijstblokken, weefgetouwen en ploegen. De eerst- en laatstgenoemde voorwerpen houden direct verband met het sawahareaal. Het gemiddeld sawahbezit van de leden der Kapalagroep is hoger dan dat van de leden der Restgroep [3]). Deze cijfers bewijzen echter voorlopig niet meer dan dat de leden van de Kapalagroep meer goederen hebben dan die der Restgroep.

Wij zien hier dus de Kapalagroep vergeleken bij de Restgroep als de meer samenhangende en rijkere groep, waarbij het gezelliger wonen is. De tendentie tot aansluiting bij de Kapalagroep is aanwijsbaar. De integratie is er sterker.

Het schijnt alleen maar voordelen op te leveren om bij een grote verwantengroep aangesloten te zijn. Er is echter een ander verschijnsel aanwijsbaar dat op het tegengestelde schijnt te wijzen.

---

[1]) Zie hoofdstuk III, derde gedeelte.
[2]) Zie p. 102 e.v.
[3]) Zie p. 40.

Het blijkt dat herhaaldelijk leden van de Kapalagroep weg trekken. Dit verschijnsel kan echter pas besproken worden als eerst de verhouding van de verwantengroep tot de grond is aangegeven.

De verhouding tot de grond.

De verhouding van de verwantengroep tot de grond werd getypeerd als die van een op hetzelfde territoor te zamen wonende groep, welks leden de gronden bewerken. Deze typering dient thans inhoud gegeven te worden. De meeste kampongbewoners blijken wel gronden te hebben in de kampong hunner inwoning, maar een aantal hunner heeft daarbij nog gronden in andere kampongs.

De cijfers die de verhouding van mensen en grond kunnen illustreren mogen thans volgen. Het gemiddeld grondbezit van de bewoners van Bontoramba binnen hun territoor bedraagt per huis 23 are sawahgrond en 56 are droge grond. Naast gronden in Bontoramba gelegen, bezit een aantal Bontorambabewoners echter ook nog gronden in andere kampongs. Telt men deze cijfers bij de eerste op dan blijkt dat het gemiddeld grondbezit per huis in Bontoramba 54 are sawahgrond en 69 are droge grond bedraagt; het gemiddeld aantal mensen per huis dient op 6.04 gesteld. ¹)

In deze cijfers zijn enkele nuancen aan te brengen. Gesplitst naar de verwantengroepen van de Kapala, van Mangenre en van „de Rest" luiden zij voor de

Kapalagroep: 77 are sawahgrond en
88 „ droge grond; voor de
Mangenregroep: 6 „ sawahgrond en
66 „ droge grond en voor de
Restgroep: 23 „ sawahgrond en
22 „ droge grond.

Deze cijfers geven dus het gemiddelde voor deze 3 groepen, die resp. uit 81, 19 en 33 huizen bestaan, per huis aan. ²)

---

¹) De cijfers m.b.t. de grond dateren van 1949. Het gemiddeld aantal bewoners per huis bedroeg dat jaar 6.04 tegen 6.1 in 1948.

²) In het Indisch Verslag van 1941, deel II, p. 264, wordt voor Java en Madura over 1940 als gemiddelde oppervlakte aan bouwgrond der Inheemse bevolking opgegeven: 0.072 ha sawahgrond per hoofd en 0.096 ha droge grond per hoofd. Dit is dus iets minder dan in Bontoramba gevonden werd (0.088 ha sawahgrond en 0,113 ha droge grond per hoofd).

Het opvallend lage cijfer voor de sawahgronden in de Mangenregroep is niet direct verklaarbaar. Beneden zal hierop worden teruggekomen.

Niet in alle huizen wonen grondbezitters. In de Kapalagroep wonen grondbezitters in 73 van de 81 huizen; in de Mangenregroep in 7 van de 19 huizen; in de Restgroep in 14 van de 33 huizen.

De leden der Kapalagroep zijn dus duidelijk rijk aan grond vergeleken bij die der beide andere groepen. Het grondbezit is bij hen ook regelmatiger over de verschillende huizen verdeeld.

Het bleek, dat in de weinige huizen van de Kapalagroep, zonder grondbezitters, jongeren woonden, die de gronden hunner ouders of van hun oudere broer bewerkten en daarvan een oogstdeel kregen. In de Mangenregroep en in de Restgroep treft men de waronghouders, de fietsenmaker, de handelaars, en de „dragers" aan; laatstgenoemden zijn mannen, die goederen voor een ander naar een verre pasar vervoeren en hun draagloon gedeeltelijk in geld en gedeeltelijk in goederen ontvangen; meerderen hunner bezitten geen grond.

Degenen die buiten Bontoramba grond bezitten, wonen verdeeld over 57 van de in totaal 133 huizen [1]; 53 van die 57 zijn bewoond door leden van de Kapalagroep; 4 door die van de Rest; mensen van de Mangenregroep zouden volgens deze cijfers buiten Bontoramba verder nergens grond hebben. Het is zeer wel mogelijk dat deze cijfers speciaal wat betreft de Mangenregroep onjuist, immers te laag zijn, want de landrenteadministratie heeft de namen der grondbezitters per kampong geregistreerd en men zou dus alle landrenteregisters van Zuid-Celebes moeten doornemen (het zijn er enige duizenden) om met zekerheid te kunnen verklaren, dat niet nog andere gronden dan de reeds vermelde in handen van een Bontorambabewoner zijn. En juist van de mensen van de Mangenregroep is te verwachten, dat zij in hun stamland Pangkadjene nog meer gronden hebben. [2]

---

[1] In 54 huizen wonen mensen die elders alleen sawahgrond, in 14, die elders alleen droge grond bezitten; in 11 huizen wonen dus mensen die zowel sawahs als droge grond bezitten.

[2] Deze verwachting is gebaseerd, zowel op de hier direct volgende cijfers m.b.t. de kampong Pakatto, het stamland van de Kapalagroep, als op de indruk die in de kolonistenkampongs werd verkregen.

Ik beperkte mijn onderzoek tot de registers van de overige 13 kampongs van de adatgemeenschap Boronglоë. In slechts 7 van deze 13 werden namen van Bontorambabewoners aangetroffen. De verdeling was als volgt:

	sawahgrond	droge grond	aantal bezitters sawahgrond	aantal bezitters droge grond
Pagentungang . .	1432 are	—	48	—
Songkolo	280 „	354 are	4	5
Buttadidi . . .	684 „	37 „	23	3
Borong	308 „	904 „	6	8
Tjambaja	1428 „	798 „	21	5
Pakatto	514 „		4	
Parang Banua . .	54 „		2	(1)

Een blik op de kaart toont dat de eerste 3 kampongs aan Bontoramba grenzen en de vierde er vlakbij ligt. De kampong Pakatto werd al genoemd als degene waaruit velen der huidige Bontorambabewoners afkomstig zijn; een aantal hunner blijkt daar thans nog gronden te hebben, door vererving verkregen. Het grote aantal gronden in Tjambaja houdt verband met goede ontginningsmogelijkheden aldaar.

In 6 van de 14 kampongs van Boronglоë bezitten de mensen uit Bontoramba geen grond. Hun bezit concentreert zich dus m.u.v. Pakatto en Tjambaja in hun naaste omgeving. De territoriaal-administratieve kamponggrenzen blijken dus voor de verhouding der verwantengroep tot de grond niet van belang te zijn. De afstand van hun huis tot de grond blijkt wel van belang. Er is reden om aan te nemen, dat het aantal Bontorambabewoners, dat behalve binnen hun adatgemeenschap ook daarbuiten nog gronden bezit — met uitzondering van mensen van de Mangenregroep — gering is.

Naast de Bontorambabewoners, die gronden buiten Bontoramba bezitten, heeft een aantal mensen, buiten Bontoramba woonachtig, gronden tot het kampongterritoor Bontoramba behorend, in bezit. Het waren er in totaal 90; 68 daarvan woonden in een van de 13 andere kampongs van Boronglöë, zij bezaten te zamen 1522 are sawahgrond en 1758 are droge grond. In de aangrenzende kampongs Buttadidi, Pagentungang, Songkolo en Borong woonden resp. 27, 8, 11 en 7 dezer grondbezitters. Daarnaast wonen er in de kampongs Pakatto, Parang Banua, Bontoa en Borongkaluku elk nog 3; in Kotjikang 2 en in Tjambaja 1. Van een bijzondere interesse van Pakatto- of Tjambajabewoners voor het Bontorambaterritoor is dus niets te merken; in omgekeerde richting was dit anders.

---

(1) Bij de cijfers van de gronden in indonesisch bezitrecht werden steeds die van de gronden in pand bezeten, opgeteld.

De overige 22 grondbezitters, waarvan er 2 buiten Goa en 20 binnen Goa, maar buiten Boronglöë woonden, bezaten te zamen 645 are sawahgrond en 498 are droge grond. ¹) Vermeldenswaard is hier slechts, dat van deze 20 grondbezitters er 12 in de zeer dicht bij Bontoramba gelegen kampong Romangpolong woonden, waar de Kapala van Bontoramba veel familieleden heeft.

Een indruk van de wijze waarop het sawahbezit over de verschillende huizen verdeeld is, krijgt men uit de volgende cijfers.

De bewoners van 25 van het totaal van 133 huizen bezitten meer dan 1 ha sawahgrond; 21 daarvan zijn huizen der Kapalagroep en 4 zijn van de Rest. De bewoners van 8 van deze 25 huizen bezitten meer dan 2 ha, waarvan 7 van de Kapalagroep en 1 van de Rest. Slechts één man bezit meer dan 3, met name ruim 7½ ha sawahgrond; hij heeft dit te danken aan eigen capaciteiten.

De verhouding van de individuen tot hun grond, zoals die uit deze cijfers blijkt, is dus betrekkelijk eenvoudig weer te geven. De administratieve kamponggrenzen ²) blijken voor de ligging van het grondbezit der kampongbewoners niet van belang te zijn. Dit grondbezit is niet gebonden aan hun kampongterritoor.

De afstand van woonerf tot bouwgrond is in het algemeen klein. De gronden van de meeste mensen liggen in hun eigen kampong benevens in een der daaraan grenzende kampongs. Degenen die de in Tjambaja gelegen gronden bezaten, hadden ook grond in Bontoramba zelf. Dit wijst erop dat men pas tot aankoop of ont-

---

¹) Er waren onder die 22, 13 sawahbezitters en 10 drogegrondbezitters; één man bezat dus naast een sawah ook droge grond in Bontoramba.

²) De Kapala int de grondbelasting van alle gronden op zijn kampongterritoor gelegen. Hij zorgt dat alle werkbare mannen die daar wonen hun diensten verrichten. Hij rapporteert misdrijven op zijn gebied begaan enz., enz.

ginning van verderweg gelegen gronden overgaat, als men in zijn directe omgeving reeds grond bezit. Grondenruil tussen mensen, die in elkaars woonkampong grond hebben, met de bedoeling dat beiden in plaats van een ver van hun huis verwijderd nu een dichtbij gelegen stuk grond zullen hebben, komt geregeld voor.

Verweg gelegen grond komt in het algemeen door vererving in iemands bezit. De gronden gelegen in de kampong, waar men zelf uit afkomstig is, of waar zijn ouders uit afkomstig zijn en waar familieleden wonen, behoudt men gaarne. 1) De cijfers uit Pakatto tonen slechts, dat de band met de grond in de kampong van afkomst gelegen, pas langzamerhand wordt losgelaten, als in de nieuwe omgeving een goed geïntegreerde verwantengroep ontstaan is.

Het gemiddeld grondbezit bedraagt ruim een halve h.a. sawahgrond benevens bijna driekwart h.a. droge grond voor ruim 6 personen. Het zijn dus voor het merendeel allemaal kleine boerenbedrijven. 2)

Onder de kampongbewoners blijkt slechts een enkeling, dank zij bijzondere persoonlijke eigenschappen in staat te zijn om een areaal van meer dan 3 ha bijeen te brengen. Reeds in de na hem komende generatie valt dit echter weer uiteen, omdat het zelden voorkomt dat een man die het bezit vereende, een zoon heeft die het in stand weet te houden.

Deze verdeling van het grondbezit over de individuen geeft een beeld, dat bij dit soort gewone verwantengroepen als normaal beschouwd kan worden. Daarnaast kent men ook grootgrondbezitverhoudingen. In de kampong Borongpalala bijv. bedraagt het totale sawahareaal omstreeks 450 ha; het areaal droge grond is hier zeer gering. Van die 450 ha is omstreeks 160 ha in handen van inwoners van Borongpalala en omstreeks 290 in handen van mensen, die buiten Borongpalala wonen. Omstreeks 3 ha hiervan behoort aan een aantal kleine boeren van het Bontoramba type. De rest, bijna 290 ha dus, behoort aan enkele familieleden van de Vorst

---

1) Vgl. de gegevens der kolonistengroepen p. 57 e.v.

2) De cijfers die betrekking hebben op het belangrijkste vee (karbouwen, geiten, paarden) luiden verdeeld over de 3 groepen:

	karbouwen	geiten	paarden
Kapalagroep	193	23	11
Mangenregroep	19	—	—
Restgroep	26	14	1

van Goa, die gedeeltelijk in de kampong Karuisi, 15 km van Borongpalala verwijderd wonen, maar voor een deel ook in het 250 à 300 km ver gelegen Bone. Deze kampong kent dus duidelijk grootgrondbezit. Gemachtigden (koasa) van de grootgrondbezitters regelen er de werkzaamheden en verzamelen de opbrengsten. Deze verhoudingen zullen in het volgend hoofdstuk worden besproken.

Het oogstritueel.

De band tussen de kampongbewoners en hun grond komt tot uiting bij het oogstfeest, dat kort na de oogst op een bepaalde plaats van het kampongterritoor, „de Heer van het Land" (Patanna pa'rasanganga) genaamd, gehouden wordt. Op die plek staat een oude manggaboom en aan zijn voet liggen enkele grote vlakke stenen; daarnaast is een „huisje" (saukang) gebouwd; het rust op 4 palen; de vloer van anderhalve meter in het vierkant ligt omstreeks één meter boven de grond; de wanden zijn van volledig doorzichtig vlechtwerk; atapbladeren dienen als dakbedekking. In het midden steekt een vijfde paal omstreeks 20 cm door de vloer heen, die „afgeknotte huispaal" (benteng polong) genoemd wordt. Boom, stenen en huisje vormen te zamen een belangrijke factor van het sawahritueel. Meestal zowel vóór de plant als na de oogst, maar eveneens bij andere momenten van de rijstgroei, worden daar offers gebracht, die met eenvoudige a.h.w. huiselijke feestelijkheden gepaard gaan. Hier wordt alleen het oogstfeest beschreven.

Als alle sawahs afgeoogst zijn, wordt de dag voor het ritueel vastgesteld; dit is het werk van de pinati [1]) van Bontoramba, die ook degeen is, die het eigenlijke ritueel op die dag verricht. Omstreeks 10 uur in de morgen begonnen degenen, die aan dit oogstfeest mee wilden doen zich reeds bij „de Heer des Lands" te verzamelen; het ritueel moet nml. plaats hebben voor de zon weer begint te dalen, omdat, zo meent men, het rijzen van de zon het groeien van de rijst ten goede komt. De vrouwen brachten schalen met offers mee. Het behoort zo te zijn, dat ieder huis een offer brengt, zegt men, en men gaat er daarbij vanuit dat iedereen bij de oogst geïnteresseerd is. Toen het ritueel begon, telde ik slechts 45 offerschalen, afkomstig uit 42 verschillende huizen; 34 van die 42 huizen behoorden aan de Kapalagroep, 1 was bewoond door mensen van de Mangenregroep, 5 behoorden aan de Restgroep; 2 schalen tenslotte waren afkomstig van mensen van buiten Bontoramba, die in dit gebied grond bezaten.

---

[1]) Pinati is de titel van de functionaris die in het algemeen met de uitvoering van het ritueel belast is. Vgl. B. F. Matthes, Wb. p. 111.

De tweede offerschaal uit een en hetzelfde huis was in 2 van de 3 gevallen bestemd voor het in dat huis woonachtige tweede gezin.

In de 3 van de 5 gevallen waar de Restgroep een offerschaal inbracht, bleek dat niemand uit het betrokken huis in de landrenteregisters was aangeslagen. Eén daarvan betrof een volgeling, die het offer bracht voor de sawahs van zijn elders woonachtige heer; het tweede iemand die de sawahs van een in Buttaḍidi woonachtig familielid bewerkte; het derde een der kampongfunctionarissen die pas in Bontoramba was komen wonen, maar daar (nog) geen grond bezat; deze man meende echter dat hij het aan zijn functie verplicht was om bij dit gemeenschapsfeest een tastbaar blijk van zijn deelname aan het kampongleven te geven.

Het totale aantal van 45 schalen werd laag geacht; het feit dat veel mensen ziek waren, gaf men hiervoor als excuus op.

De conclusie, uit deze cijfers te trekken, kan dus zijn, dat bij dit oogstfeest alleen die mensen een offer brengen, die sawahs in Bontoramba bezitten of bewerken, en die tevens geloven dat zij een zeker belang bij dit oogstfeest hebben.

Bij de leden van de Kapalagroep is, vergeleken bij de andere groepen, duidelijker de neiging te constateren om aan dit gemeenschapsfeest mee te doen.

Het niet meedoen van 17 van de 18 huizen der Mangenregroep kan behalve aan het feit dat slechts weinigen hunner sawahs in Bontoramba hebben, geweten worden aan het feit, dat in het Buginese land saukangfeesten veel minder voorkomen dan in Goa; van huis uit is dit soort feesten hun dus vreemder. Het meedoen van één hunner kan beschouwd worden als een teken van onderschikking aan de locale machthebbers en hun gebruiken. Want indien niemand hunner had meegedaan, zou dit door de Kapala en zijn verwanten niet geapprecieerd zijn. Voor deze groep geldt in dit geval, dat één hunner voor hen allen staat. Het was een der vooraanstaande leden van de Mangenregroep, die een schaal inzond.

Op de vraag hoe deze plaats aan zijn naam „Heer des Lands" is gekomen, werd het volgend verhaal verteld:

1.	Pau-pauanna „Patanna Pa'rasanganga", niarenga Besenga.	Het verhaal van „de Heer van het Land", genaamd Besenga.
2.	Riolo nia' sitau rewa ammantang ri Bontoramba.	Vroeger was er eens een moedig man die in Bontoramba woonde.
3.	Naandjo taua ammantangi ri birinna agang lompoa.	Die man woonde aan de grote weg.
4.	Naandjo aganga, punna nia' tau ammalo na'bongong iareka nammake pajung, andjo taua balalo mate karampasang.	Wanneer er nu mensen waren die de weg langs kwamen met hun sarong over het hoofd, of met een pajong, dan stierven die mensen spoedig. [1]
5.	Nasiapa are sallona andjo taua appakamma naniareng tommo tau tabesse-besse panggaukanna;	En daarop werd die man, die dat op zijn geweten had, in plaats van een moedig een boosaardig man genoemd;
6.	Sanggenna andjo taua appapasang angkana:	Tenslotte deed die man de volgende mededeling:
7.	punna sallang tenama' anrinni (sajanga') punna eroko assarea', nia' antu batu ritangngana pa'rasanganga, andjoremmako sarea';	indien ik in de toekomst niet meer hier zal zijn, (indien ik ten hemel opgestegen zal zijn) en indien gij mij iets wilt geven, dan is er die steen daar, in het midden van het land gelegen, daar moet gij mij dat dan geven;
8.	mingka antu sallang batua alolokintu timboranna pa'rasanganga ri poko taipaja;	maar die steen zal zich later naar het Zuiden van het land bewegen, naar de manggaboom,

---

[1] Een lagere die met een sarong over het hoofd of met een pajong voor een hogere verschijnt, of zelfs maar voorbij diens huis loopt, toont hiermee weinig eerbied voor deze te bezitten; hij kan steeds straf verwachten.

9.	punna andjoremmondjo batua papparekang tomma' balla', nasalloa' andjoremma' antu lammantang.	als de steen daar aangekomen zal zijn, maak daar dan ook voor mij een huis, opdat ik daar zal kunnen wonen.
10.	Le'baki appasang allannja' tommi.	Toen hij dat meegedeeld had, steeg hij ten hemel.

Het verhaal blijkt een korte uitgave te zijn van de overal op Zuid-Celebes bekende tomanurungverhalen; dit zijn verhalen over uit de hemel neergedaalde mensen. [1]) In dit geval heeft de verteller in een en hetzelfde verhaal ook een verklaring gegeven van de naam Besenga. Deze combinatie is gebruikelijk.

Thans zal worden beproefd om van dit kortstondig oogstritueel een beschrijving te geven. [2])

Omstreeks 12.30 middag acht de pinati het moment gekomen om te beginnen. Hij gaat met het gezicht naar het Zuiden onder de manggaboom naast de daar gelegen steen zitten; op en naast die steen zijn, zo dicht mogelijk tegen elkaar aan, een veertigtal schalen met offers geplaatst. Alle bestaan uit kleefrijst met een hard gekookt ei daarin gedrukt en een halve drooggebakken kip (djangang panggang) er boven op. De pinati slaat een witte doek om zijn eigen hoofddoek heen en doet wierook in het reeds brandend wierookvat. Naast hem staan een glas water, een bakje met water voor handwassing en een schaaltje met wat sirih en pinang, zoals geëerde gasten die ook bij een maaltijd naast zich krijgen; zij zijn bestemd voor degeen, aan wie de offers thans aangeboden worden. Verder staat een flesje olie, en een mandje met gepofte rijst (bente) naast hem.

Hij legt thans eerst zijn hand op de steen en prevelt kort. Dan neemt hij het flesje met olie, houdt het even in de rook boven het wierookvat en druppelt tegen de richting van de wijzers van het uurwerk in, een kring olie op de van boven platte steen. Binnen die kring legt hij achtereenvolgens drie handen met gepofte rijst; iedere hand wordt steeds eerst even boven het wierookvat gehouden. De pinati neemt nu het wierookvat in de rechterhand en bewalmt driemaal met de linker de steen; vervolgens beweegt hij de rechterhand met het vat boven de steen; drie maal tegen de wijzers van het uurwerk in en éénmaal daarna terug. Dan wordt het wierookvat weer neergezet en de pinati legt rustig enkele vingers van de rechterhand tegen de steen en prevelt opnieuw kort enkele zinnen.

---

[1]) Zie Friedericy's dissertatie p. 469 e.v.; 506 e.v.

[2]) Zie voor een beschrijving van de essentialia van het ritueel p. 61, 62.

Nu neemt hij het wierookvat opnieuw op en laat dit een kring beschrijven om de steen en alle daarop en daarnaast geplaatste schalen heen; enkele oudere vrouwen helpen bij het doorgeven, er duidelijk zorg voor dragend, dat het wierookvat om alle schalen heen gaat. Aldus wordt het van hand tot hand rondgegeven, drie maal heen en eenmaal terug. Na iedere rondgang komt het dus weer terug in de handen van de pinati die dan even de steen bewalmt a.h.w. om het punt van uitgang te markeren. Daarna opent hij achtereenvolgens 2 parappo[1]), houdt die even boven het wierookvat en legt ze vervolgens naast elkaar op de steen neer. De pinati beweegt het wierookvat nu opnieuw driemaal heen en eenmaal terug boven deze beide parappo in 't rond, en zet het naast zich neer. Daarmee is dit deel van het ritueel afgelopen; de pinati blijft even rustig zitten. Vanaf het moment, dat hij wat wierook in het vat liet vallen, tot dit moment toe zijn 7 minuten verlopen.

Thans zet hij zich in de saukang, met het gezicht naar het Noorden. Om de afgeknotte middenpaal staat een klein aantal schalen met offers. Enkele oudere vrouwen nemen de rest van de plaatsruimte in.

Hij voorziet het wierookvat van verse brandstof, houdt het olieflesje er even boven en druppelt de olie in een kleine kring boven op de doorsnede van de paal; hij legt binnen die kring drie handen gepofte rijst, steeds iedere hand eerst even in de rook houdend. Vervolgens beweegt hij het wierookvat driemaal heen en eenmaal terug boven de afgeknotte paal rond, en werpt enkele handen gepofte rijst — steeds na die eerst in de rook boven het wierookvat gehouden te hebben — over de schalen met spijzen. Daarna opent hij een derde parappo, houdt ook die even in de rook en legt hem vervolgens naast de paal neer. Dan beweegt hij het wierookvat opnieuw driemaal heen en eenmaal terug over deze parappo heen, legt enkele vingers van de rechterhand tegen de top van de afgeknotte middenpaal en prevelt kort. Opnieuw strooit hij vervolgens enige handen gepofte rijst over de spijsschalen en werpt enkele korrels over de schouder. Daarmee is het eigenlijke ritueel afgelopen. Ook dit gedeelte van het ritueel, dat zich in de saukang afspeelde, was binnen 7 minuten afgedaan.

---

[1]) Zie p. 63.

Daarop werden de schalen met de offers weggehaald en aan de mannen voorgezet, die zich in rijen op matten geschaard hadden naar gelang van hun aanzien; de vrouwen behielden enkele schalen voor zich; zij aten in groepjes om de schalen gezeten, zonder dat een bepaalde ordening naar aanzien daarbij in acht genomen werd. Sommige pinati nemen bij het ritueel van iedere schaal enkele vingers rijst plus de uiterste punt van een kippenpoot — dus alleen het been — en leggen dit bij de parappo neer. Dan is dus a.h.w. van ieders huis iets voor de voorouders achtergebleven.

Mannen laten thans opnieuw, gelijk in de ochtend al gebeurde, hun hanen vechten en onderwijl gaat de pinati rond en stipt al wie dat wil aan, met een mengsel van olie, aarde en fijngewreven rijst, plus nog iets, wat speciaal zijn geheim is; de daarvoor geëigende lichaamsdelen zijn het voorhoofd, de hals en de navel; het doel hiervan is om deze personen te laten meedelen in de voorspoed (pitjuru') van deze voorouder, via de aarde, waarmee hij in contact kwam (nibarakkakki). [1])

Na het eten blijven nog velen een tijdlang naar de hanen kijken; eerst successievelijk keert men naar huis terug. Bij de steen onder de boom, en in de saukang naast de afgeknotte middenpaal, blijven nog slechts wat pisang- en sirihblaadjes, wat pinangstukjes en rijstkorrels over; de wind jaagt gemakkelijk de verdroogde blaren uiteen; mieren en vogels ontfermen zich over de rest. De olievlekken slechts blijven zichtbaar als teken dat de voorouders geëerd werden.

Horizontale mobiliteit.

3 Aspecten van het verschijnsel der horizontale mobiliteit zullen hier beschreven worden. Ten eerste de verhouding van woonplaats tot geboorteplaats; ten tweede de migraties die per tijdseenheid op een bepaald kampongterritoor plaats hebben; ten derde de kolonisaties; daaronder worden hier verstaan de uitzwermingen van Makassaren naar Buginese streken.

---

[1]) Het is een goed gebruik om zo kort mogelijk na afloop van het ritueel tot dit doel wat aarde zo dicht mogelijk bij de steen vandaan weg te halen (zie foto).

1. *De verhouding van woonplaats tot geboorteplaats.*

Van de 803 bewoners der kampong Bontoramba op 1 Juli 1949 werden 207 buiten de kampong geboren. Bijna 75 % van het totaal woonde dus op dat moment in zijn geboortekampong. [1])

119 van de 207 werden buiten Bontoramba, maar binnen de adatgemeenschap Borongloë geboren; de rest, d.w.z. 88 of ongeveer 9 % van het totaal der inwoners, daarbuiten; 30 individuen (ongeveer 3½ %), tenslotte, werden buiten het Landschap Goa geboren.

Het percentage in Bontoramba geborenen blijkt verder in de Kapalagroep, de meest gesettelde, hoger te liggen dan in de beide andere groepen, n.l. 82 % tegen 54 % in de Mangenre- en 52 % in de Restgroep. Het hier volgend overzicht verduidelijkt deze percentages.

	Totaal aantal individuen	Buiten Bontoramba geborenen	Buiten Bontoramba maar binnen Borongloë geborenen	Buiten Borongloë maar binnen Goa geborenen	Buiten Goa geborenen
Kapala groep . . .	536	81	51	28	2
Mangenre „ . . .	94	42	17	5	20
Rest „	173	84	51	25	8
Bewoners van de Kampong Bontoramba per 1-7-1949	803	207	119	58	30

---

[1]) Sorokin vergelijkt in zijn werk „Social Mobility" (p. 381 e.v.) de territoriale circulatie der individuen in de West-Europese samenlevingen met die in India. Zijn boek is van 1927 en zijn cijfers zijn opnieuw een kwarteeuw ouder. Uit die cijfers blijkt, dat in het West-Europa van die tijd met name in Frankrijk 57,2 % van de plattelandsbewoners geboren werd in hetzelfde district als waar zij op het moment van hun registratie woonden; voor India echter was volgens de volkstelling 1901, dit percentage meer dan 90 %. Sorokin trekt hieruit de conclusie, die overigens ook op tal van andere gegevens gebouwd werd, dat West-Europa dus een veel grotere territoriale bewegelijkheid vertoonde dan India.

Opvallend is het grote aantal mensen in de Mangenregroep dat buiten Goa geboren werd, nml. 20 van de 42. In de Kapala- en Restgroep zijn deze aantallen resp. 2 en 8 van de 51. Een verklaring van dit verschijnsel vindt men in het feit dat hun land van herkomst buiten Goa ligt; velen hunner zijn daar geboren; het percentage blijft langer hoog dan men zou verwachten, doordat men kinderen bij voorkeur geboren ziet worden in het huis, althans in het land, waar de moeder zelve geboren werd. Vrouwen die zwanger zijn keren, althans voor hun eerste bevalling, bij voorkeur naar hun stamland Pangkadjene, terug.

32 van de 51 leden van de Kapalagroep, die buiten Bontoramba maar binnen de adatgemeenschap werden geboren, zijn afkomstig uit aan Bontoramba grenzende kampongs, nml. Buttadidi (10) en Songkolo (12) benevens uit het eveneens vlakbij gelegen Borong (9). In de verderweg gelegen kampongs zijn de aantallen kleiner: Parang Banua 4; Borongkaluku 3; Bontoa 2; Bontomanai en Kotjikang ieder 1; eveneens uit het aangrenzende Pagentungang 1. Pakatto (9) vormt een begrijpelijke uitzondering, omdat Pakatto naar boven reeds gemeld werd, als stamland van de leden der Kapalagroep beschouwd wordt.

Uit deze cijfers blijkt dus, dat omstreeks 80 % der Bontorambabewoners in of in de omgeving van Bontoramba geboren werd.

2. *Migraties.*

Het bleek verder dat de kampongbewoners herhaaldelijk, voor langer dan wel voor korter tijd, van huis wisselden. Dit verschijnsel is op zich zelf gemakkelijk waarneembaar; het is niet gemakkelijk in cijfers uit te drukken.

Door precies een jaar na de eerste kampongopname een tweede te verrichten werd gepoogd een inzicht te krijgen in het aantal dergenen dat van huis veranderde. De — n.m.m. vele — logeerpartijen en andere wisselingen die in de loop van dat jaar plaats hadden, maar waarbij door een nieuwe wisseling weer de oude toestand was hersteld, konden bij deze registratie dus niet achterhaald worden. De op deze wijze verkregen uitkomsten luiden als volgt.

In 76 van de 133 huizen had in de loop van het jaar (van 1 Juli 1948 t/m 30 Juni 1949) een verandering in de samenstelling plaats. Geboorte en overlijden werden als irrelevant voor het krijgen van inzicht in deze bewegelijkheid niet als veranderingen geregistreerd. Gesplitst naar de door mij regelmatig onderscheiden 3 groepen bleek, dat 39 van de 81 huizen der Kapalagroep onveranderd van samenstelling waren gebleven, 4 van de 19 van de Mangenregroep en 14 van de 33 van de Restgroep.

Degenen, die per 1 Juli 1949 als inwoner van Bontoramba opgetekend waren en daar een jaar geleden nog niet woonden werden als immigranten geregistreerd en degenen die er op 1 Juli 1948 woonden maar op 1 Juli 1949 niet meer aanwezig waren, als emigranten; degenen die in de loop van het jaar in een ander huis van de kampong waren gaan wonen als transmigranten.[1] Verdeeld over de 3 groepen (Kapala, Mangenre en Rest) krijgt men het volgend beeld van de bewegelijkheid der individuen.

	I.	E.	Trans.	Totaal van huis veranderende individuen.	
K	26	18	34	78	op een totaal van 536 leden v. d. K-groep
M	6	23	12	41	„ „ „ „ 94 „ „ „ M- „
R	10	12	4	26	„ „ „ „ 173 „ „ „ R- „
Totaal	42	53	50	145	„ „ „ „ 803 kampongbewoners per 1 Juli 1949.

Dit betekent dus dat in één jaar tijds 2/11 van alle kampongbewoners van huis wisselde.

De onderverdeling naar Kapala-, Mangenre- en Restgroep toont aan, dat de grootste migratie in de Mangenregroep plaats had; daar wisselde bijna 2/5 der groepsleden, terwijl in de Kapala- en Restgroep omstreeks 1/7 wisselde. Als reden zou hiervoor aangegeven kunnen worden dat de Mangenregroep het dichtste nadert tot hetgeen beneden een groep Kolonisten genoemd wordt; de leden van deze soort groepen blijken zich weinig aan hun woonplaats te hechten. Velen van de Mangenregroep vertrokken naar Makassar waar zij, volgens de mededelingen, meer konden verdienen dan in Bontoramba.

De migratie is, volgens deze cijfers, onder mannen en vrouwen ongeveer gelijk; tegenover 72 migrerende mannen staan 73 migrerende vrouwen.

---

[1] Transmigranten worden als individu éénmaal geteld, maar zij brengen verandering in de samenstelling van 2 huizen.

Het verschil in migratie tussen gehuwden en ongehuwden blijkt niet groot te zijn. Hierbij dient men de gevallen waarin een gehuwde man of vrouw alleen van huis verandert, te onderscheiden van het migreren in gezinsverband.

In één jaar verhuisden in Bontoramba 22 gezinnen met 35 kinderen, dus in totaal 79 personen. In 8 van deze 22 gevallen trok een jong paar weg uit het ouderlijk huis; een tweegezinswoning werd daardoor tot ééngezinswoning gemaakt; dit verschijnsel is een directe uiting van het streven van ieder gezin naar een eigen huis. [1]) 3 Gezinnen wilden dichter bij hun in een andere kampong gelegen sawahs wonen en emigreerden dus daarheen; tweemaal was een vluchthuwelijk en tweemaal het feit, dat het huis ernstig beschadigd en kapot raakte, reden tot gezinsmigratie. In één geval werd ruzie als reden opgegeven, maar dit was tevens het enige geval, dat 2 gezinnen die onderling geen familie waren samen in één huis woonden. In een ander geval kwam een echtpaar uit een naburige adatgemeenschap in Bontoramba wonen om in dienst van een ander bepaalde werkzaamheden te verrichten. In de overige 5 gevallen werden de motieven niet duidelijk. [2])

Terwijl 79 personen in gezinsverband migreerden, wisselden 66 individueel van huis. De redenen, die daarvoor worden opgegeven, zijn zeer verschillend. Een oude weduwnaar woont afwisselend bij zijn respectievelijke kinderen; een wees gaat van de ene oom en tante naar de andere; een oude doofstomme man woont beurtelings bij zijn vele — en verre — neefjes en nichtjes, die hem liever zien gaan dan komen. Het sluiten van een huwelijk en het plegen van silariang zijn redenen tot huiswisseling; een Javaan en een armoedige wees die bij mensen in Bontoramba kwamen wonen en werken, verhoogden het aantal immigranten. Een ziekelijk jongetje gaat voor enkele weken of maanden bij zijn grootvader logeren, wiens huis overigens 1 minuut lopen van dat van zijn ouders afligt, „om beter te worden". Een kind dat „lastig" is, wordt tijdelijk bij een vlak in de buurt wonende broer of zuster zijner ouders ondergebracht; in een andere omgeving gaat die lastigheid het gemakkelijkst over, zo leert de ervaring. Bij een jonggehuwd paar, dat net een eigen huis heeft gekregen, komt geregeld een zusje van de vrouw logeren, „voor de gezelligheid". Als een jonge man huwt gaat zijn broertje tijdelijk met hem mee, „om daar op de karbouwen te passen". Een vrouw die boos is op haar man vraagt een van haar vrouwelijke familieleden, buren tevens, bij haar te komen slapen; de afwijzing is duidelijk. Het zijn in het Makassaarse land, rationeel bezien, alle geldige redenen.

---

[1]) Een jonge man of jonge vrouw, die huwde en bij zijn echtgeno(o)t(e) ging wonen en dus van een gezinswoning een tweegezinswoning maakte, werd als transmigrant geregistreerd.

[2]) Het geringe aantal kinderen (35) dezer 22 gezinnen vindt zijn verklaring in het feit dat een aantal ervan jonge gezinnen zijn die voor 't eerst een eigen huis betrokken; de 2 sinds kort gehuwde silariangparen hadden ook (nog) slechts weinig kinderen.

Het resultaat is, dat huisgenoten zelden lang in dezelfde combinatie in een huis wonen. De huisgenoten vormen als zodanig dus geen vaste groep. Geregeld komen om de meest verschillende redenen voor korter of voor langer tijd mannen of vrouwen, gehuwden of ongehuwden, maar steeds familieleden overnachten. De horizontale mobiliteit is een functie van de verwantengroep. ¹)

Het aangeven van de reden voor deze frequent voorkomende migraties kan slechts in de vorm van een suggestie geschieden. Daartoe moet echter eerst een ander element van deze cultuur beschreven worden; dat is de toestand van „adjallo′".

Adjallo′ is het beste te beschrijven als een woedeaanval. Het individu gooit zich op de grond; het krijst en trapt enige minuten heftig, en als de aanval over is, schijnt het weer geheel normaal. Dergelijke aanvallen werden door mij alleen bij kinderen waargenomen. Het waren in beide gevallen door hun omgeving verwende kinderen; alles wat zij deden werd overdreven bewonderd; zij mochten ook veel meer dan de anderen; niemand verbood hen iets; toen het meisje een hele bos padi vermorste, lachte de eigenaar slechts vriendelijk; toen de jongen speels een bord brak, werd dit verontschuldigd en als volkomen onbelangrijk voorgesteld. Alleen hun eigen ouders beknorden hen. Er kwam echter zelfs aan deze

---

¹) Deze bewegelijkheid schijnt mij gelijk te zijn aan de vooroorlogse; niets wijst erop dat de Japanse tijd of de beroeringen daarna, hierop een stimulerende invloed hadden.

toegevendheid en belangstelling een eind. Dat is het moment, dat het kind de beschreven woedeaanval kan krijgen. 1)

Volgens mededelingen zouden ook volwassenen dergelijke aanvallen krijgen; ik maakte dit echter nooit mee. Een volwassene dreigt hier soms wel mee; bijv. als hij (zij) zijn zinnen op iets gezet heeft, dat hem schijnt te ontgaan. Zo een vrouw die, zelf uit Makassar afkomstig, op een feest bij haar familie in Goa de trom (ganrang) had laten spelen en die daarover nu ondervraagd werd door de betrokken Kapalakampong. Het spelen van de ganrang is in Goa nml. een prerogatief van de adel. Zij dreigde met adjallo′, indien het gebruik van de trom haar verboden zou worden, en tenslotte werd de oplossing gevonden, dat de trom gespeeld mocht worden, omdat zij niet in Goa woonde en zij bij haar thuis, in Makassar, wel de ganrang mocht spelen.

In Makassar dreigde een meisje met adjallo′, dat 16 jaar oud en nog op school was, en dat dit schoolbezoek door wenste te zetten tegen de duidelijke blijken van afkeuring van haar moeder en tantes in. Een man regelde zijn tweede huwelijk buiten zijn eerste vrouw om, omdat hij, zoals hij zeide, bang was, dat zij zou adjallo′, en daarmee wellicht zijn tweede huwelijk verhinderen, als zij er eerder van hoorde.

De reactie van de omgeving op de bovenaangegeven woedeaanvallen was die van afkeer. Men wendde zich af, niemand deed een poging tot hulp; niemand ook toonde zich boos. Men meende, dat men hier verder niets aan kon doen.

Beide genoemde verschijnselen, de mobiliteit en het adjallo′, dienen m.i. opgevat te worden als uitingen van een conflict, waarvoor het individu geen andere oplossing ziet; een conflict dat terug gaat op de persoonlijkheidsstructuur. Het was mij niet mogelijk hier verder onderzoek naar te doen. Het feit dat beide sexen het mobiliteitsverschijnsel gelijkelijk vertonen, zou er op kunnen wijzen,

---

1) Matthes (zie Woordenboek p. 420) vertaalt adjallo' met amok maken. Adjallo' is m.i. een aanduiding voor een bepaalde geestestoestand, die inderdaad een aantal uiterlijke kenmerken met amok gemeen heeft, maar zolang de innerlijke drijfveren niet beter bekend zijn dan thans, schijnt het mij niet juist om zijn vertaling over te nemen. Daarnaast geeft Matthes als voorbeeld „tau andjalloki sarenna"; hij vertaalt dit met „iemand die amok maakt met zijn lot" en verduidelijkt dit door de toevoeging „d.i. iemand die steeds ontevreden is met zijn lot, bijv. vandaag deze, morgen die betrekking verlangt enz."

dat men hiervoor een analyse van de „basic personality structure" [1]) der Makassaren zou hebben te ondernemen.

Het feit, dat de Makassaren en Buginezen gaarne koloniseren en evenzo hun trek naar zee zijn wellicht op hetzelfde conflict terug te voeren.

[illegible]. *Kolonisaties.*

De verhuizing van een man van hoge adel met een groot aantal volgelingen naar een verweg gelegen gebied, zoals men dat een halve eeuw geleden wel zag gebeuren, zou in enkele gevallen verklaarbaar zijn uit moeilijkheden met zijn naaste verwanten ondervonden.

Bij de migraties van groepen Makassaren naar het Buginese land, die in recente tijd plaats hadden, wordt steeds een economische drijfveer vermeld. Het schijnt echter juister om te zeggen, dat veranderingen in de economische structuur de aanwezige neiging tot mobiliteit gestimuleerd hebben.

In meerdere kampongs ten Noorden van Pare-Pare gelegen zijn nml. grote groepen Makassaars sprekenden aangetroffen; in drie daarvan, met name in de kampongs Kape, Langa en Paria, werd een onderzoek ingesteld. De bedoeling was om de integratie van deze a.h.w. als kolonisten te midden der Buginezen levende groepen Makassaren na te gaan. Ter onderscheiding van de bovenbehandelde migraties wordt hier verder van kolonisaties gesproken.

Tot het houden van een kort onderzoek, werden steeds de in een bepaalde kampong wonende „Makassaren" bijeengeroepen; dit kwam er practisch op neer dat een aantal volwassen mannen verscheen.

Aan hen werd stuk voor stuk afgevraagd: hun naam en de namen van hun huisgenoten; wie er van deze gehuwd waren; of dit echtpaar familie van elkaar was en zo ja in welke graad; of dit huwelijk op feestelijke wijze dan wel na silariang tot stand gekomen was; welk gebied zij als hun stamland beschouwden; hoe lang zij hier reeds woonden; de redenen die hen er toe hadden gebracht om hun stamland te verlaten en hierheen te komen.

De resultaten verschilden in de 3 kampongs onderling weinig.

---

[1]) Zie voor deze term A. Kardiner, laatstelijk in „The psychological frontiers of society", New York 1945.

Overal bleek de band met het stamland zeer nauw te zijn. In de oogsttijd kwamen extra familieleden over om mee te oogsten; na de oogst gingen geregeld mensen van de kolonistengroep, zij het tijdelijk, naar hun stamland terug. Overal werd als reden der kolonisatie opgegeven, dat men hier gemakkelijker zijn levensonderhoud kon verdienen dan in het stamland. In twee van de drie kampongs was het aantal mannen groter dan het aantal vrouwen, een verschijnsel dat in kolonisatiegebieden, waar het zware werk op de mannen neerkomt, als normaal te beschouwen is. ¹)

In de tijd waarin de meeste kolonisten gekomen waren, was slechts een algemene lijn aan te wijzen. Mannen van naar schatting omstreeks 50 jaar gaven op, dat zij als jonge man, dus een 25 jaar geleden voor 't eerst hier gekomen waren, aanvankelijk vaak als seizoenwerkers, en dat zij hier pas later waren blijven wonen. De overige opgaven varieerden vanaf 20 jaar tot één jaar geleden toe. Mijn indruk is dat, nadat eerst enkele pioniers gearriveerd waren, omstreeks 1935 in groten getale Makassaren naar het Noorden begonnen te trekken. Uit de mededelingen van een aantal informanten bleek, dat hun huidige woonplaats niet hun eerste was, maar dat zij zich na hun vertrek uit het stamland reeds eerder elders hadden neergezet. Men kan constateren dat eenmaal op trek, verder trekken een veel voorkomend verschijnsel is.

Een ornament bezaten de migranten niet: „dat bleef in Galesong", werd eenmaal met zoveel woorden gezegd. Saukangs zag ik op de sawahs niet; voorouderhuisjes of offerbakjes ²) ontkende men in huis te hebben. Als reden daarvan werd opgegeven dat de Buginezen, tussen wie men hier leefde, strenge Islamieten waren, die van zulke ouderwetse zaken niet hielden.

Op enkele uitzonderingen na bezaten deze kolonisten geen grond in het Buginese land. ³) Zij bewerkten er gronden die toebehoorden aan grootgrondbezitters; dat zijn hier zowel leden van de adel, als gedurende de laatste 10 à 15 jaar rijk geworden handelaren. De Sadangirrigatieleidingen maakten sinds omstreeks 1939 uitge-

---

¹) Zie tabel op p. 60 voor de cijfers.

²) Zie p. 65, 66.

³) In Paria bleek, dat de daar werkende groep voornamelijk op een aantal langs de zeekust gelegen visvijvers werkzaam was; zij hadden deze in deplorable staat aangetroffen maar geheel in orde gebracht; thans kweekten en verhandelden zij de vis, woonden op de vijvercomplexen en leefden daar op — voor 't moment — zeer gunstige voorwaarden.

strekte droge gebieden tot potentieel vruchtbare sawaharealen. Het tekort aan mankracht is echter nijpend; de kolonisten kunnen, zolang deze toestand voortduurt, zeer goede bewerkingsvoorwaarden bedingen. Hun onderhandelingspositie is sterk. Zo bedong één groep, dat een bepaald grootgrondbezitter geen andere padisnijders op zijn sawahs zou laten snijden dan alleen hen.

De behoefte om in het nieuwe woongebied grond te kopen en zich daarmee een vastere economische positie te verschaffen is gering. Sommigen achtten zelfs een zover van het stamland gelegen sawah een onsafe bezit. Meerdere kolonisten bleken met hun in het Buginese land verdiende gelden in hun stamland gelegen, maar vroeger verpande sawahs ingelost, en zelfs nieuwe sawahs daar in pand genomen te hebben. De band daarmee bleek op dit punt dus zeer sterk te zijn.

Vele jonge kolonisten keren naar hun stamland terug om te huwen. Volgens de verkregen cijfers is het percentage huwelijken tussen niet-familieleden gesloten bij de kolonisten slechts weinig hoger dan in Bontoramba. Een klein aantal huwelijken werd met Buginezen gesloten. Bij lang en ver van huis wonen blijken huwelijken met buurtgenoten aanlokkelijk te zijn.

Daarnaast valt het lage percentage silarianghuwelijken op. Zonder nader onderzoek is het moeilijk om hiervoor een reden aan te wijzen. „De Buginezen trouwen gemakkelijker dan wij"; „zij vinden silariang niet zo belangrijk"; in deze vorm werden de Buginese ideeën geformuleerd en vergeleken met de eigen ideeën op dit punt; wellicht is het lage percentage silarianghuwelijken een gevolg van het feit, dat de Makassaren deze ideeën althans voor een deel aanvaardden.

De huizen dezer kolonisten zijn kleiner en staan op lagere palen dan die hunner Buginese kamponggenoten; de wanden zijn vaak van atap terwijl de Buginezen houten of bambuwanden hebben; hun woningen maken dus als geheel een armelijke indruk vergeleken, zowel met die der Buginezen, als met die hunner familieleden in hun stamland. Het gemiddeld aantal bewoners van een huis is even lager dan dat in Bontoramba.

Evenals voor de Buginezen in het Makassaarse land vormt de gemeenschappelijke taal voor deze kolonisten een bindend element.

De band met de verwantengroep in het stamland is sterk. Huwelijken met nieuwe buurtgenoten zijn zeldzaam. De vererings-

	Totaal geregistreerde huizen	Totaal aantal individuen	Mannen	Vrouwen	Feesthuwelijken	Silariang huwelijken	Gehuwden zijn familieleden van elkaar	Gehuwden zijn geen familieleden van elkaar	Gemiddeld aantal individuen per huis	Plaats van herkomst	
Kape	25	133	80	53	27	1	19	9	5⅓	Galesong Lebakkang Pangkadjene Maros	7 10 4 4
Langa	28	165	85	80	22	7	26	3	5.9	Galesong	28
Paria	15	80	34	46	16	1	8	9	5⅓	Lebakkang Segeri Pangkadjene Maros Djeneponto	9 2 1 2 1
Totaal 1949 . .	68	378	199	179	65	9	53	21	5.56	....	
Bontoramba . . 1948	129	787	382	405	105	27	104	28	6.1	....	

gemeenschap is uiterst zwak; men blijft deelgenoot van de vereringsgemeenschap in het stamland. Het gemeenschappelijk wonen en werken op hetzelfde territoor legt banden tussen zijn bewoners. De band met de grond is zwak. De reeds aanwezige groepen hebben deze in bezit. In individuele gevallen is het mogelijk geweest voor een nieuwkomer om zich een stuk grond te verwerven; de meesten zijn wat hun grondbezit betreft ingesteld op hun stamland.

Taal en samenwoning zijn dus de factoren die — voorlopig — de integratie der kolonistengroepen bevorderen.

De vereringsgemeenschap.

De Makassaarse verwantengroep werd boven in eerste instantie omschreven als een verwantengroep, waarvan de leden op de daartoe bestemde plaatsen en tijden hun voorouders vereren.

Deelname aan de vooroudervereing is in de eerste plaats aan verwantschap gebonden; dit brengt met zich mede, dat iemand wiens ouders bijv. geen familie van elkaar waren, en wiens beide grootouderparen ook geen familie van elkaar waren, en die dus tot vier verschillende verwantengroepen behoort, bij al die vier groepen aan de vooroudervereing kan deelnemen. In de practijk doet een individu in de allereerste plaats mee met de verering van de groep waarbij hij woont. Maar hij kan zeer wel aan die van een zijner familieleden deelnemen, ook al verkeert hij niet dagelijks met hen; zijn keus wordt daarbij voor een belangrijk deel bepaald door het sociaal aanzien van die familieleden; er is een voorkeur aanwijsbaar om zich in rituele zaken te richten tot de vooraanstaande leden der verwantengroep.

Hier zullen thans eerst de voornaamste aspecten van het ritueel beschreven worden. Daarna kan dan op de overeenkomstigheden met het ornamentenritueel worden gewezen.

Essentialia van het ritueel.

In de rituele voorschriften is ondanks locale verschillen en ondanks persoonlijke inzichten van degeen, die het ritueel verricht — pinati ¹) genoemd — een grote eenheid aanwijsbaar. Een aantal ingrediënten treft men overal aan; als zodanig kunnen rijst, olie, wierook en water worden genoemd. Een aantal handelingen

---

¹) Zie p. 62.

wordt in dezelfde volgorde steeds opnieuw verricht. Zij worden hier kort vermeld.

Door het omdoen van een witte hoofddoek maakt de pinati zich kenbaar als degeen die contact van de thans levenden met de voorouders tot stand wil brengen. Het werpen van rijst, meest in gepofte vorm (bente), over de offers, geschiedt omdat men gelooft dat rijst geluk aanbrengt. Met het olieflesje legt hij een kring van oliedruppels om de offers. Nadat hij wierook in een brandend wierookvat gedaan heeft, beschrijft hij daarmede dezelfde kring, en wel eerst driemaal tegen de wijzers van het uurwerk in en vervolgens eenmaal daarmee mee. Daarna legt hij de essentie van het offer, de „parappo" [1]), door hem zelve klaargemaakt, naast de offerschalen binnen de kring neer. Zowel de gepofte rijst als de parappo houdt hij ter reiniging steeds even boven het wierookvat, zodat hetgeen daar binnenkomt steeds zuiver is. Een denkbeeldige kring scheidt dus hetgeen met de voorouders in contact wordt gebracht van de rest van de wereld. De pinati legt dan enkele vingers van de rechterhand a.h.w. tegen die kring aan en prevelt enkele momenten. Daarmee is dit ritueel afgelopen.

Hetgeen gepreveld wordt houdt de pinati geheim. Daarnaast deelt hij steeds het feitelijk gebeuren aan de voorouders mede. Zo bij het planten: „Wij zijn hier gekomen om U mede te delen dat wij gaan planten; als wij goede oogst krijgen zullen wij het beste daarvan U aanbieden". Of bij het oogstfeest: „hier breng ik U het beste van mijn oogst".

De pinati.

De pinati van Bontoramba was een familielid van de Kapala. Hij stond om zijn persoonlijke eigenschappen in zijn verwantengroep hoog in aanzien, hij trad op als regelaar van huwelijken en had steeds een leidende rol bij de daaraan voorafgaande besprekingen over de onkosten van het feest enz. Hij kende het bruiloftslied en was een gewaardeerd onderkenner en genezer van ziekten, (sanro is de titel van zo'n functionaris). In al deze kwesties werd hij, op een enkele uitzondering na, alleen door de leden van de Kapalagroep te hulp geroepen. Hij had verder vanzelfsprekend de leiding bij het oogstfeest, dat voor het hele grondgebied van Bontoramba gold en waaraan dus ook leden der andere groepen deelnamen. Hij onderscheidde zich in het gewone leven in kleding en uiterlijk niet van de andere Bontorambabewoners.

---

[1]) Zie p. 63.

De essentie van hetgeen aangeboden wordt, de parappo, maakt hij zelf klaar. De verdere voorbereiding van het ritueel dat zeer gedetailleerd is, en veel tijd vraagt, wordt door de vrouwen uitgevoerd; zij zijn stuk voor stuk met rituele zaken beter op de hoogte dan de mannen. Het toebereiden der offers, het wijden van het water, dat bij het ritueel gebruikt zal worden, het wijden van de schalen en schotels waarvan gegeten zal worden, het zoeken van de bladeren van bepaalde voorgeschreven soort, die bij het ritueel nodig zijn, het maken van de „kaarsen" (kandjoli), het zijn alle evenzovele onderdelen van het ritueel die door vrouwen verzorgd worden. Het zijn ook geen werkzaamheden die een ieder kent. De namen der bladeren en de ordening der offers hebben een eigen betekenis; daarmee mag men zich niet vergissen. Een informant typeerde de verhouding eens door te zeggen „de Islam is de godsdienst der mannen, de vooroudervereering die der vrouwen". Als er geen pinati aanwezig is, ziet men dus een der oudere vrouwen invallen. Bij kleine feestelijkheden die een gezin betreffen, verrichten vrouwen veelal zelf het ritueel; in gevallen dat de hele gemeenschap bij het feest betrokken is treedt de pinati op.

De parappo.

De parappo behoort tot het essentiële van hetgeen de voorouders aangeboden wordt. Het woord betekent: iets aanbieden of geven aan een hogere. Uiterlijk is de parappo een onaanzienlijk bundeltje van pisangblad, ter grootte van één à twee vuisten. De inhoud blijkt te bestaan uit sirihbladen die op verschillende manieren werden gevouwen; iedere manier van vouwen heeft zijn eigen naam (bijv.: poto, tontong lebong, putu rabing, kalomping). Steeds behoort bij ieder sirihblad een stukje pinangnoot en een likje kalk (paleo). De aantallen dezer blaren nu verschillen naar stand. In de familie van de Vorst van Goa vormt het getal 9 de grondslag van de parappo; [1]) in die van het Adatgemeenschapshoofd 7; in die van de kampongmensen komen de getallen, 7, 6, 5 en 4 voor.

---

[1]) Met het getal dat de grondslag van de parappo vormt, wordt bedoeld, dat een parappo in het ene geval bijv. uit 4 poto, 4 kalomping enz. bestaat en in het andere geval bijv. uit 6 poto, 6 kalomping enz.

Per verwantengroep zijn verder enkele verschillen aanwijsbaar. Bij het ritueel op de sawah is het aantal blaren in sommige groepen iets lager dan bij een huwelijks- of ander familiefeest; 4 resp. 6 waren de aantallen in de Kapalagroep van Bontoramba. In enkele verwantengroepen werd verder een onderscheid tussen jongen en meisje opgemerkt; is het aantal der blaren voor een jongen 6 dan is het voor een meisje 7. [1]) Ook wordt verschil gemaakt tussen het offer, dat aan de voorouders op de zolder wordt aangeboden en hetgeen — ter gelegenheid van hetzelfde feest — te water gelaten wordt; 6 resp. 7 waren die aantallen bij een feest in de Kapalagroep.

De rojongzang.

De rojongzang vormt een ander belangrijk onderdeel van het ritueel. Oude vrouwen neuriën onverstaanbaar, monotoon de klanken; de woorden zijn hen vaak niet precies bekend. Het geschiedt bij huwelijksfeesten en andere belangrijke plechtigheden in de verwantengroep, en gaat gepaard met het slaan van trommen (ganrang), kleine bekkens (kantjing) en ijzeren staafjes (ana' battjing). De voor de oorlog in Borongloë opgenomen rojongzang ging verloren. De vrouw die mij haar gaf overkwam velerlei ongeluk; zij was niet bereid tot een herhaling.

Eetverbod.

In een enkele verwantengroep is, zij het zwak, het besef aanwezig dat de leden van een zelfde groep een zelfde diersoort niet mogen eten. [2]) In Goa is nog wel algemeen bekend, dat de leden der karaëngsgroep (de adel) het vlees van de witte karbouw niet mogen eten.

In de verwantengroep van het Adatgemeenschapshoofd van Borongloë leeft zwak het besef, dat men een bepaalde soort aal niet mag eten. Men vertelt ter verklaring hiervan een verhaal van de volgende inhoud. Een vrouw, die een verbod overtreden had, werd daarvoor gestraft met de opdracht om water uit de rivier in een mand naar een bepaalde plaats te transporteren. De mand hield echter geen water. Toen kwam er een aal, die in de mand rond kronkelde en aldus met het slijm van zijn huid de naden van de mand dichtte, waardoor de vrouw haar opdracht kon volvoeren. Uit dankbaarheid legde zij daarop de gelofte af, dat zij en haar nakomelingen de aal en diens nakomelingen niet zouden eten.

---

[1]) Deze getallen werden waargenomen bij enkele geboortefeesten.

[2]) Dr. Chr. Nooteboom wees mij in 1939 het eerst op dit verschijnsel.

In de Kapalagroep noch in een der andere groepen in Bontoramba kon men echter een dergelijk verhaal produceren. Noch ook kon men een bepaald dier dat door een aantal verwanten niet gegeten mocht worden, noemen.

Pantasa'.

Op de zolders der Makassaarse huizen treft men herhaaldelijk een pantasa' (lett.: ledikant) aan; het is een huisje op palen, in totaal 70 à 100 cm hoog, met klambustof behangen; het heeft een kleine naar voren gerichte opgang naar het huis (sapana), zoals alleen de adel heeft; in dit huisje ziet men een klein kussen en een matje liggen.

Verzorging dezer pantasa' houdt voornamelijk in, dat er iedere Donderdagavond bij zonsondergang (malang Djuma') een kaars bij brandt, en dat steeds een met water gevuld glas, een schaaltje met sirihpinang en een kommetje water voor handwassing, zoals bij ieder eten gebruikelijk is, gereed staat. Men meent, dat de voorouders (pattautoaang) hier neerdalen, en men zorgt er dus voor dat, hetgeen men gewend is om een geëerd gast aan te bieden, hier steeds aanwezig is.

In of bij die pantasa' vindt men een kleine gesloten mand (baku paballe, lett.: medicijnmand); daarin worden enkele bij het ritueel behorende voorwerpen bewaard. Naast de pantasa' treft men verder in enkele gevallen een grote openstaande mand (salosso) aan; daarin worden de grotere rituele voorwerpen bewaard.

Men vertelt, dat vroeger bijna alle huizen hun pantasa' hadden, maar dat de Nederlandse troepen er in 1905 vele kapot maakten, omdat daarbij bloedoffers gebracht werden, die steeds nieuw verzet tot gevolg hadden. Men vertelt verder dat propagandisten van de vereniging Muhammadijah tegen deze pantasa' ageerden, zodat vele mensen geen nieuwe meer maakten als de oude kapot was.

In 1949 stond in 17 van de 133 huizen van de kampong Bontoramba een pantasa'. 10 in de 81 huizen van de Kapalagroep; 2 in de 19 huizen van de Mangenregroep en 5 in de 33 huizen van de

Restgroep. Meerdere van deze waren kennelijk nieuw, d.w.z. één of slechts enkele jaren geleden gemaakt. In 5 huizen werd een grote staande mand (salosso) met rituele voorwerpen aangetroffen.

Behalve pantasa' ziet men op de huiszolders z.g.n. „andja'". Een andja' is een plaats om het offer op te leggen dat men aan wil bieden; het is een hangend bambubakje zonder opstaande randen. Bij dezelfde telling bleek dat in de 133 huizen van Bontoramba 38 andja' aanwezig waren, die als volgt over de 3 groepen verdeeld waren: 30 in de 81 huizen van de Kapalagroep, geen één in de 19 huizen van de Mangenregroep, en 8 in de 33 huizen van de Restgroep.

Iemand die een offer wil brengen maakt nu in het algemeen meer dan 1 parappo klaar; 3 of 4 is gebruikelijk; één vrouw verklaarde, dat zij er wel 12 klaarmaakte. Men brengt de andere dan naar de pantasa' of andja' van de familieleden, die naar men meent daarvoor in aanmerking komen. Slechts enkele van de familieleden, die een pantasa' in huis hebben krijgen dus een parappo. Dit is volgens de mededelingen afhankelijk van hetgeen de voorouders daaromtrent hebben voorgeschreven. Een Makassaar spreekt de reden waarom hij enkele familieleden wel en andere niet met een parappo bedenkt, ongaarne uit. Men kan echter constateren, dat parappo bij voorkeur gebracht worden naar de huizen dergenen, die men om hun persoonlijke eigenschappen apprecieert. En meestal blijken dit in de verwantengroep algemeen geapprecieerde persoonlijkheden te zijn; zij zijn degenen die de meeste goederen weten te verzamelen, wier raad gaarne gevraagd, wier pitjuru [1]) gaarne ontvangen wordt, en met wie men bij voorkeur huwelijksrelaties aanknoopt.

Zo zijn er in iedere verwantengroep enkele personen aanwijsbaar, op wie zich de belangstelling der andere verwanten concentreert. Deze leidende persoonlijkheden streven er enerzijds naar om onderling huwelijksbanden te leggen, anderzijds pogen zij de overhand over elkaar te krijgen. De bilaterale verwantengroep kan dus moeilijk als eenheid optreden. Het vooroudderritueel, in zijn boven beschreven vormen, houdt de onderlinge tegenstrijdigheden binnen de verwantengroep slechts in stand.

---

[1]) Zie p. 177.

De vereringsgemeenschap bij het ornament.

Kooreman[1]) nam waar, dat groepen Makassaren, die op een bepaald territoor bijeenwoonden, een bepaald voorwerp, dat hij ornament noemde, vereerden. In de literatuur na hem noemt men deze gemeenschappen wel ornamentsschappen; men beschouwt ze als territoriale eenheden. Nooteboom vatte later Kooremans omschrijvingen samen. Hij sprak van „voorwerpen van uiterlijk zeer willekeurig karakter, die door een bepaalde menschengemeenschap worden vereerd en als heilig beschouwd". [2]) In 1940 meende ik het verband tussen ornament en voorouders te kunnen aangeven door te stellen, dat de voorouderverering zich vaak aan een ornament hechtte. [3]) Als de „bepaalde gemeenschap" van Nooteboom werd toen de familiegroep beschouwd. Thans zal gepoogd worden de verhouding van ornament en voorouderverering nader te bepalen.

Het ornament van Boronglоë wordt bewaard op de zolder van de woning van het Adatgemeenschapshoofd. Het is een oude vlag, waarop een haan staat afgebeeld; de vlag wordt, in een witte doek gewikkeld, in een gesloten mandje in het voorouderhuisje (pantasa') bewaard.

De verering die bij dit ornament plaats heeft, komt op alle belangrijke punten met de bovenbeschreven voorouderverering overeen. De ingrediënten en de gang van het ritueel zijn dezelfde. De parappo heeft er een zelfde taak en een soortgelijke samenstelling; rojongzang en rituele voorwerpen vinden er een gelijksoortige toepassing. Ook hier is de gehele voorbereiding in handen der vrouwen, en treedt de pinati op bij de uitvoering van het ritueel, waar dit de hele groep en niet enkele verwanten betreft. De tomanurungmythe van Boronglоë, door Friedericy met eigen woorden weergegeven, komt op de belangrijke punten met die van Bontoramba overeen. Op de heilige plaats van Boronglоë, waar het ritueel bij de belangrijkste gebeurtenissen voor de groep plaats heeft, vindt men steen, saukang (offerhuisje) en bomen opnieuw bijeen.

---

[1]) P. J. Kooreman: De feitelijke toestand in het gouvernementsgebied van Celebes en Onderhorigheden. Indische Gids, 1883, p. 143 e.v.

[2]) Chr. Nooteboom: Naar aanleiding van de Rijkssieraden in Zuid-Celebes. K. T. 1937, p. 168.

[3]) H. Th. Chabot: Over de Makassaarsche samenleving en een erfrechtelijke kwestie. T. B. G. 1940, p. 325 e.v.

Degenen die het ornament vereren, vormen te zamen de „vereringsgemeenschap". Het ornament van Borongloë nu wordt vereerd in de eerste plaats door het Adatgemeenschapshoofd en zijn verwanten; ook verwanten die buiten de adatgemeenschap wonen nemen daar soms aan deel. In de tweede plaats nemen volgelingen en slaven van het hoofd en zijn verwanten aan het ritueel deel; in de derde plaats zijn andere onderdanen die op het adatgemeenschapsterritoor wonen en in de vierde plaats degenen die buiten Borongloë wonen, geen familie van het hoofd zijn, maar om een andere reden daaraan mee willen doen.

In de practijk vormen de beide eerste categorieën kwantitatief bezien, steeds het grootste contingent bij de feesten. De derde categorie zou daarbij het talrijkst moeten zijn, maar hier volstaat men met vertegenwoordiging. Het kamponghoofd vertegenwoordigt zijn kampong. Bij alle belangrijke feesten van Borongloë zijn dus alle kamponghoofden aanwezig. Zij zenden eventueel bericht van verhindering of een waarnemer.

Op analoge wijze wordt het ornament van Goa vereerd, door ten eerste de familieleden van de Vorst, onafhankelijk van het feit of zij in Goa wonen; ten tweede door de volgelingen en slaven van de Vorst en van zijn familieleden; ten derde door alle (andere) onderdanen van de Vorst binnen Goa woonachtig; deze groep wordt in de eerste plaats bedoeld, als men zegt dat „het gehele volk van Goa" aanwezig was bij een feest dat geacht wordt heel Goa aan te gaan; bij dergelijke feesten zijn de hoofden der adatgemeenschappen aanwezig ter vertegenwoordiging van hun gebied; door, ten vierde, diegene die hoewel geen familie van de Vorst, en buiten Goa woonachtig, toch aan het feest deel willen nemen.

De vereringsgroep is dus groter naarmate het ornament in een machtiger verwantengroep zijn plaats vond. De ornamenten van de machtigste landschappen als Bone, Luwu en Goa genieten in heel Zuid-Celebes verering.

Het ligt in de lijn der verwachtingen, dat nu de landschappen van Zuid-Celebes sinds 1948 een federatie vormen, het bestuur daarvan in de handen van een besturende Raad (Hadat Tinggi) gelegd is, en de Vorsten van Bone en Goa resp. Voorzitter en Vice Voorzitter van dat college zijn geworden, de verering van de ornamenten dier beide rijken in de hele daërah naar rato zal toenemen.

In de adatgemeenschap Borongloë zijn behalve het ornament van het hoofd nog twee andere ornamenten bekend. Voor een Adatgemeenschapshoofd vormt een ornament binnen zijn gebied een potentiële bedreiging. Alleen een verwantengroep, die een ornament heeft, heeft practisch de mogelijkheid om als eenheid naar buiten op te treden. En ornament is in het algemeen in het bezit van een verwantengroep, die in vroeger tijden een sterker machtspositie had dan thans. Verhalen over de oude glorietijd blijven voortleven, en iedere jonge generatie wacht zijn kans af om de oude machtspositie te heroveren.

De genoemde beide ornamenten treft men aan in de kampongs Borongrappo en Bontoa.

In Borongrappo wonen de verwanten van een vorig Adatgemeenschapshoofd van Borongloë, dat in 1916 werd afgezet. Zij behielden hun ornament. De opvolger, de vader van het huidige hoofd, was verwant aan de Borongrappogroep; hij behoorde tevens tot een groep die een eigen ornament bezat; dit laatste werd bij zijn verheffing het ornament van heel Borongloë. In 1939 had hierbij een z.g.n. reinigingsritueel plaats en bij die gelegenheid werd het ornament van Borongrappo naar dat van Borongloë toegebracht. In het ritueel werd daarbij de feitelijke onderschikking van het eerste aan het laatste kenbaar gemaakt.

De verwantengroep te Bontoa heeft zich in de woelige tijden van 1946—1947 achter het Adatgemeenschapshoofd geschaard. Als teken van gunst, tevens een teken van onderschikking, zijn de wapenen van de mannen van Borongloë voor de strijd bij dat ornament op rituele wijze met bloed bestreken.

De geschiedenis van deze verwantengroep en zijn ornament is niet duidelijk geworden. ¹)

---

¹) Mondelinge overleveringen zijn steeds fragmentarisch. Iedere verwantengroep telt slechts enkele mannen of vrouwen, die iets van de geschiedenis van hun familie weten; hun kennis beperkt zich echter tot enkele gebeurtenissen, en dat zijn dan alleen degene die de grootheid der verwantengroep bewijzen. Een geregeld verhaal is nooit te krijgen. Alleen in een concrete moeilijke situatie vertelt een der vooraanstaande leden der groep hoe in een gelijksoortige situatie vroeger de oplossing luidde en dus hoe z.i. thans de verhoudingen gezien en de moeilijkheden opgelost zouden moeten worden. De verteller kiest daarbij zijn woorden zo gewoon en gemakkelijk, dat duidelijk is, dat hij zich niet aan een bepaalde text of zelfs aan details gebonden acht; men krijgt eerder de indruk dat hij improviseert, en aan de hand van enkele gegevens de huidige toestand belicht, zoals hem dat voor zijn groep op dat moment het beste schijnt; tevens blijkt hij volledig overtuigd van de „objectieve" juistheid zijner weergave.

De leden dezer beide vereringsgemeenschappen zijn de leden der locale verwantengroep, enkele familieleden buiten de kamponggrens woonachtig, een enkele volgeling en een hoogst enkele slaaf en eventueel nog een vreemde, die zich om een bepaalde reden bij de verering aansluit.

Ornamenten zijn dus in rijk, adatgemeenschap en kampong waarneembaar. Nergens is de vereringsgemeenschap van een ornament vast af te grenzen. Hoe groter de feitelijke macht van een verwantengroep, hoe groter de vereringsgemeenschap bij het ornament dier groep blijkt te zijn.

De verhouding tussen de ornamenten onderling vormen een afspiegeling van de feitelijke machtsverhouding der verwantengroepen. Twee gelegenheden waarbij dit waarneembaar was, worden hier vermeld.

1. Bij de rituele „reiniging van het land" (akawarru butta) die in Borongloë een aantal jaren voor de tweede wereldoorlog voor het laatst plaats had, voerden het hoofd met zijn familieleden en volgelingen, het ornament van Borongloë door de verschillende kampongs der adatgemeenschap. In iedere kampong werd overnacht, een karbouw geslacht, feest gevierd en bij het ornament geofferd. In de kampongs waar men een ornament bezat, bracht men de onderschikking hiervan t.o.v. dat van Borongloë in het ritueel tot uiting. Deze feestelijkheden versterkten het saamhorigheidsgevoel binnen de adatgemeenschap en verhoogden door de daarbij tentoongespreide rijkdom het aanzien van Borongloë zowel in eigen als in anderer ogen.

2. Enige dagen voor de inhuldiging van de nieuwe Vorst van Goa in 1947 ontmoetten de ornamenten van Goa en Borongloë elkaar op een bepaalde in Borongloë gelegen plaats, Tamarunang geheten. Aan deze plaats is de volgende mythe verbonden.

1.	Pau-pauanna Tamarunang.	Het verhaal van Tamarunang.
2.	Riolo, riwattu erona appare' kota Karaëngnga ri Goa,	Lang geleden, toen de Vorst van Goa een fort wilde bouwen,
3.	nanrai' assuro angngalle batu ri binangaja ri Songkolo.	beval hij zijn mensen het binnenland in te gaan om in de rivier bij Songkolo stenen te halen.

4.	Naandjo tau angngallea batu narasai naalle batu aganna Barugaja ri Songkolo.	En de mensen die die stenen haalden, namen toen per ongeluk een steen mee net zo als er bij de Baruga van Songkolo 1) ligt.
5.	Le'baki nabonei rakina batu, narasatommi napanai' andjo batua;	Toen zij hun vlot met stenen laadden, hebben zij die steen per ongeluk ook ingeladen;
6.	nanampa naluraing kalau',	en vervolgens voeren zij weer terug,
7.	ero'na erang kalau' ri kota napareka Karaēnga ri Goa.	de rivier af, met de bedoeling die steen naar het fort te brengen dat door de Vorst gebouwd werd.
8.	Naandjo parakika narapina Pakua tudjunna wara' pammantanganna kammakammanne, rakika tea sikali alolo,	Maar toen de vlotvoerder bij Pakua kwam, dat ten Noorden van de huidige ligplaats van de steen gelegen is, toen wilde het vlot niet alleen absoluut niet verder,
9.	sanggennandjo rakika tabbuli-bulinta, naandjo batua tenatodong nakkulle tuguru'.	maar kantelde het zelfs om; de steen wilde er echter niet af.
10.	Siapa sallona andjo rakika tabbuli-bulinta, andjo batua nampa tommi alolo kale-kale nai' ri pammantanganna kammakammanne.	Enige tijd nadat het vlot gekanteld was, begon die steen uit zichzelf naar zijn huidige ligplaats toe te kruipen.
11.	Djari battunamo nai' andjo batua, nampa tommi ero' alolo andjo rakika kalau'.	En toen die steen daar aangekomen was, toen pas wilde het vlot verder de rivier afvaren.

---

1) Een baruga (Zie Matthes: Woordenboek p. 195) is een feestloods. Op de plaats, die als „de baruga van Songkolo" wordt aangeduid, is echter thans geen feestloods aanwezig. De steen die daar ligt is tegenwoordig de investituursteen van Borongloë.

12.	Saba' nitjini' naandjo buata appakamma, naia battuna nai', nia' ngassemmi taua battu antjiniki nani-passamaturukimo ri tau djaia niareng Tamarunang.	En omdat men gezien had, wat die steen deed, waren alle mensen, toen hij op zijn ligplaats aangekomen was, gekomen om naar hem te kijken, en al die mensen waren het er over eens, dat hij de „niet van het vlot afvallende (Tamarunang) genoemd moest worden.

De naamsverklaring is duidelijk. Daarnaast vindt men de verhouding van Tamarunang tot Songkolo en tot Goa aangegeven.

In gesprekken, in 1948 gevoerd, over de betekenis van deze ontmoeting der ornamenten, legde men er van de zijde van de Vorst de nadruk op, dat hierin de onderschikking van Borongloë aan Goa tot uiting was gekomen. Voor het overige stelde men de kwestie als onbelangrijk voor. Van de kant van Borongloë verklaarde het hoofd, dat d.m.v. dit ritueel Borongloë aan Goa de steun had gegeven, zonder welke dit land beschouwd zou worden als ten zeerste te zijn verzwakt.

Indien men de steen in de mythe als een symbool van Borongloë zou willen opvatten, dan wordt hier de zelfstandigheid van Borongloë tegenover Goa duidelijk voor ogen gesteld.¹)

Een verwantengroep zonder ornament blijkt slechts een geringe feitelijke macht uit te kunnen oefenen. De oppositieverhouding van de vooraanstaande leden dier groep onderling, schijnt de belangrijkste reden daarvan te zijn.

De binnen een verwantengroep bestaande tegenstellingen tussen de vooraanstaande leden der groep worden, waar een ornament aanwezig is, niet opgeheven; zij treden slechts in een aantal gevallen achter de eenheid terug. Waar de locale verhoudingen er aanleiding toe geven, komen die tegenstellingen, eventueel met nog groter scherpte, naar voren. De broederstrijd van Sidenreng is daarvan een klassiek voorbeeld.²)

Waar een ornament is, is soms de tendentie aanwijsbaar van twee verwantengroepen om tot een te worden. Een voorbeeld diene ter verduidelijking.

---

¹) De verteller was de Kapala van Bontoramba.

²) Zie p. 121, 122.

Het vroegere, in 1916 nog jonge, Adatgemeenschapshoofd behoorde tot twee verwantengroepen die resp. in Borongrappo en in Parang Banua bijeenwoonden. Toen hij in dat jaar hoofd werd, beschouwden de leden van beide groepen zich gaarne als zijn familieleden. Hij was voor beide een zeer vooraanstaand familielid, tot wie zij zich bij voorkeur richtten met een verzoek om hulp en op wiens feesten zij zich gaarne vertoonden. De kampong Parang Banua waar het nieuwe hoofd aanvankelijk woonde, is door de Djene'berangrivier van de rest van de adatgemeenschap gescheiden; de verbinding erheen was moeilijk. Op aandrang van het Bestuur verhuisde hij met enige volgelingen en familieleden uit Parang Banua naar de aan Borongrappo grenzende kampong Borongkaluku. Successievelijk volgden anderen.

Het Adatgemeenschapshoofd zelf noemde een 30-tal jaren later met zekere trots al de bewoners van de drie kampongs, Borongkaluku, Borongrappo en Parang Banua, zijn familieleden. Hij liet zijn kinderen met familieleden althans uit twee dezer trouwen.

Tussen de verwantengroepen van Borongrappo en Borongkaluku is in de loop der jaren een aantal huwelijken gesloten. Er is geregeld onderling verkeer. Enkele huizen van mensen van Borongkaluku zijn al dicht bij die van Borongrappo gebouwd. Een geïntegreerde verwantengroep is echter niet ontstaan. Het feit dat de Borongrappogroep zijn eigen ornament behield, is daarvan waarschijnlijk een der voornaamste redenen.

De groep te Borongkaluku, die aanvankelijk een eenheid met die van Parang Banua vormde, vertoont duidelijk de tendentie een groep apart om het Adatgemeenschapshoofd te gaan vormen. De Djene'berangrivier, die het onderling verkeer bemoeilijkt bevordert de afscheidingstendentie. Er zijn daarnaast tekenen die erop wijzen dat er prijs op wordt gesteld om de bestaande banden te handhaven. Het geregeld onderling sluiten van huwelijken is daarvan een voorbeeld. De band met de doden is een ander. Er is reeds een aantal mensen te Borongkaluku overleden en begraven. Maar het thans oude Adatgemeenschapshoofd heeft al gezegd, dat hij in Parang Banua begraven wil worden, dichtbij de plaats waar ook zijn ouders en ooms liggen.

Een ornament in statu nascendi.

In de pantasa' in het huis van de Kapala van Bontoramba bevindt zich, gewikkeld in een vuil witte doek, een ruw gesneden houten beeldje van omstreeks 25 cm hoogte. De vader van de huidige Kapala had dit zelf gesneden en aan zijn zoon overhandigd, zoals deze vertelde. Het werd mij met een zekere eerbied maar toch ook met een zekere verlegenheid getoond. Van een verering door de verwanten van de Kapala bleek niets. Er was geen tomanurungmythe aan verbonden. Wat is nu de betekenis van dit beeldje, dat op deze zo belangrijke plaats bewaard wordt?

Er werd reeds op gewezen dat de Kapalagroep een jonge maar reeds goed geïntegreerde verwantengroep is. De band met Pakatto is aanwijsbaar, maar zwak.

Kooreman schreef al, dat het aannemen van verovering als een der voornaamste oorzaken van het ontstaan van rijken, onverenigbaar is met het federatief bestuursbeginsel, dat men daarin aantreft. [1]) Hij meende, dat men die oorzaak eerder zal moeten zoeken in een vrijwillige toetreding tot een federatie en onderwerping aan het gezag van een Tomanurung. „Men meene niet, dat de tijd van de Tomanoeroeng's voorbij is", schreef hij in 1883. [2])

Na de onderwerping van de Vorsten van Zuid-Celebes in 1905 was die tijd echter wel voorbij. Tomanurungs werden als bedriegers of rustverstoorders opgevat. Zij kregen niet meer de kans om een federatie tot stand te brengen. Daarmee verdween echter niet het geloof in de Tomanurungs.

Het schijnt, dat de Kapala van Bontoramba rekening houdt met de mogelijkheid van het optreden van een Tomanurung, die zijn thans reeds goed geïntegreerde groep te zamen met enkele naburige groepen tot een federatie zal verenigen. De groep waaruit het ornament der federatie afkomstig is, zal daarin vanzelfsprekend de leiding hebben. De Kapala is hierop voorbereid. Het beeld is a.h.w. een ornament in statu nascendi.

De heilige plek van Borongloë.

Vijf minuten gaans van het hoofdenhuis ligt in een klein bosschage de z.g.n. „Platte Steen" (batu lappara') van Borongloë. [3]) Daarop stond volgens de mythe het voorouderpaar van de verwantengroep van het huidige hoofd, op het moment, dat het zijn laatste mededelingen aan het volk deed, om vervolgens ten hemel te varen. [1]

---

[1]) Zie Kooreman, t.a.p. pagina 194.

[2]) Zie Kooreman, t.a.p. pagina 193.

[3]) Velen noemen de steen: batu napara', hetgeen volgens Matthes' woordenboek (p. 635) betekent „een gladde steen onder in het water, als 't ware een steen die plat uitgestrekt is".

Toen ik in 1939 voor het eerst in Borongloë kwam, stond een bouwvallig hutje over die steen heen gebouwd. Omstreeks die zelfde tijd schijnt van de zijde van de vereniging Muhammadijah aanmerking op deze „steenverering" gemaakt te zijn. Kort daarop bouwden mensen van Borongloë onder leiding van het hoofd der adatgemeenschap en de oude Imang een nieuwe optrek.

De steen is van boven plat. Van boven bekeken bedraagt de grootste lengte omstreeks 60 cm en de grootste breedte omstreeks 40 cm. Hij steekt overal 2 à 3 cm boven de grond uit. Tegelijk met de verbouwing werd nu aan weerskanten van de platte steen, in het verlengde van de lengteas, op een onderlinge afstand van omstreeks 80 cm. een puntige steen geplaatst; deze beide stenen staken ieder omstreeks 15 cm boven de grond uit; zij maken in combinatie met de steen beschouwd, op een bezoeker de indruk van afgesleten mesans. Het hoofd deelde desgevraagd mede, dat zich hier een graf bevond; wiens graf kon hij niet met zekerheid meedelen.

De bedoeling van de plaatsing der beide stenen schijnt duidelijk. Uiterlijk maakte de steenverering plaats voor een grafverering; aan de eisen van de moderne tijd was hierdoor dus tegemoet gekomen.

Op deze steen stonden de beide laatste Adatgemeenschapshoofden van Borongloë op het hoogtepunt van hun inhuldigingsfeest; daar namen zij de eden van trouw (aru) van enkelen hunner Kapala en volgelingen in ontvangst.

Vlak bij de steen is een huisje (saukang) gebouwd. Het staat op palen; de vloer vormt een rechthoek van één bij anderhalve meter; de wanden zijn van doorzichtig gevlochten bambu. Een vijfde paal steekt in het midden van de vloer daar doorheen en houdt omstreeks 30 cm. boven de vloer op. Dit noemt men de afgeknotte huispaal (benteng polong). Steen en saukang horen bijeen. Bij iedere gelegenheid dat er geofferd wordt, legt men een parappo zowel bij de afgeknotte huispaal als bij de platte steen. [1]

---

[1] Friedericy geeft deze mythe in zijn proefschrift met eigen woorden weer. Zie aldaar, p. 506 e.v.

Op deze plek werd ter gelegenheid van het inhuldigingsfeest van het nieuwe Adatgemeenschapshoofd het ornament van Borongloë, de vlag, ontrold en aan het volk getoond. Ook het jaarlijkse grote oogstfeest van Borongloë heeft hier plaats.

Borongloë heeft een eigen ornamentssawah; die is hier echter voor het ritueel van minder belang dan elders wel het geval is. In andere adatgemeenschappen of in rijken wordt de ornamentssawah ieder jaar als eerste in de gemeenschap met extra ritueel beploegd; daarna is het pas toegestaan om de andere in die gemeenschap gelegen sawahs te bewerken. Tot die datum is ook, zegt men elders, het inlossen van een verpande sawah geoorloofd; wie daarna komt moet wachten tot na de volgende oogst.

Een samenvatting van het bovenstaande geeft het volgend resultaat.

Onder vereringsgemeenschap wordt verstaan een groep mensen die aan een zelfde voorouderritueel deelneemt.

Ieder individu heeft zijn eigen voorouders. Verwanten hebben gemeenschappelijke voorouders. Verwanten kunnen dus aan elkaars ritueel deelnemen.

Waar geen ornament aanwezig is, zijn binnen een verwantengroep steeds meerdere vereringsgemeenschappen aanwijsbaar. De grenzen daarvan zijn vaag. Een individu kan aan het ritueel in meerdere gemeenschappen deelnemen. Een vereringsgemeenschap groepeert zich om een individu, dat door zijn persoonlijke eigenschappen een vooraänstaande plaats in de verwantengroep inneemt. Na diens dood valt die groepering weer uiteen; de leden sluiten zich ieder naar eigen keuze bij anderen aan. Er is geen continuïteit.

Tussen de vooraanstaande leden van een verwantengroep bestaat steeds een oppositionele verhouding, die door de vereringsgemeenschappen slechts versterkt wordt. Er bestaat geen mogelijkheid voor zo'n verwantengroep om naar buiten een duurzame krachtige eenheid te vormen.

Een verwantengroep met een ornament is sterker geïntegreerd.

---

[1] Als het ritueel van de verwantengroep van het Adatgemeenschapshoofd uitgaat, is het basisgetal van de parappo in de saukang 7 en dat van de andere 9.

Waar een ornament is, is een vereringsgemeenschap aanwijsbaar, die behalve een verwantengroep nog een aantal mensen omvat. De omvang van deze gemeenschap is echter evenmin ooit precies aan te geven.

Het is dus onzeker wie te zamen de vereringsgemeenschap bij een ornament vormen. Nooteboom's boven weergegeven omschrijving van een ornament zou dus vereenvoudigd kunnen worden. Een ornament is een voorwerp, dat door een gemeenschap van mensen vereerd wordt.

Naast deze vereringsgemeenschap, zijn in een verwantengroep, die zich om een ornament beweegt, nog een aantal uiterst zwakke, kleine vereringsgemeenschappen aanwijsbaar. Zij omvatten niet meer dan één of enkele huishoudens. Hun leden richten zich voor gezins- of huishoudelijke aangelegenheden tot de eigen voorouders in de eigen pantasa'. Zij kunnen zich daarnaast ook steeds richten tot de voorouders die bij het ornament vereerd worden.

Ornamenten zijn ook in handen van gewone kampongmensen. De rijkssieraden zijn dus niet „inhaerent aan de vorstelijke waardigheid" [1])

De vorstelijke waardigheid is evenmin „slechts weggelegd voor hen, die van het zuiverste bloed zijn". [1]) Dan zou het afstammingsprincipe volledig overheersen en dat is niet het geval.

Een ornament behoort in handen te zijn van het groepslid met het zuiverste bloed en de beste persoonlijke eigenschappen. Van degeen, die het ornament in handen heeft gelooft men dus, dat hij het zuiverste bloed en de beste persoonlijke eigenschappen heeft, totdat anders blijkt.

Iemand die de beste persoonlijke eigenschappen toont te bezitten, is dus volgens Makassaars idee, van hoog bloed.

Een Vorst wordt geacht die persoonlijke eigenschappen in hoogste potentie te bezitten. Zij komen echter niet steeds tot uitdrukking.

Een ornament versterkt de eenheid der groep. Het bevordert tevens de continuïteit dezer eenheid. Een doorbreking, op grond van persoonlijke eigenschappen moet echter in het licht van het bovenstaande steeds mogelijk geacht worden.

---

[1]) Zie Friedericy, t.a.p. pagina 501.

HOOFDSTUK II.

STAND.

De Makassaars-Buginese maatschappij staat in de ethnologische literatuur bekend als een standenmaatschappij. Friedericy [1]) besluit tot een indeling in twee standen, de adel en het volk. Daarnaast vermeldt hij het bestaan van tussenstanden, hoofdenstanden en slaven. De verwantengroepen waaruit deze maatschappij is opgebouwd blijven bij hem op de achtergrond. Uitgaande van hetgeen hier thans van bekend is, zal nu eerst de verhouding van verwantschap en stand worden aangegeven. Enkele inleidende opmerkingen gaan daaraan vooraf.

Het gehele Makassaars-Buginese land is, zoals reeds gezegd, opgedeeld in landschappen. De Vorst, die aan het hoofd van een landschap staat, behoort tot een bilaterale verwantengroep, die een stand apart vormt, de adel. De leden dezer groep worden karaëngs genoemd; zij wonen in hoofdzaak bijeen in enkele aan elkaar grenzende kampongs en vormen een goed geïntegreerde groep. Zij onderscheiden zich van de andere in hun landschap woonachtige verwantengroepen doordat hun gemeenschappelijke afstamming naar algemeen besef hoger is dan die der andere groepen. Dit besef komt o.m. tot uiting in de omgangsvormen met de lageren, het volk, dat met de term tau samara' (lett.: gewone mensen) aangeduid wordt.

Men kan niet zeggen, dat de adel zich van de lagere verwantengroepen onderscheidt door een bepaald ritueel of door het gebruik van een ander speciaal kenmerk [2]), want alle verwantengroepen onderscheiden zich van hun omgeving door zo'n bijzonderheid. Iedere verwantengroep is zich daar zeer wel van bewust en de leden beroemen zich er ook op. Daarnaast kan men constateren, dat de karaëngsgroep meer van deze speciale kenmerken bezit dan de andere groepen; en verder, dat zij het gebruik hunner eigen kenmerken in sommige gevallen aan de leden der andere groepen verbiedt en dat zij de macht heeft om aan dat verbod de hand te houden. De speciale kenmerken der adel dienen als standsprerogatieven.

---

[1]) H. J. Friedericy: De standen bij de Boeginezen en Makassaren. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië. 1933. Deel 90 IV, p. 582.

[2]) Zie voor de term „specialities", R. Linton: The study of man, p. 272 e.v.

Tussen de lageren onderling geeft dit zelden aanleiding tot moeilijkheden, omdat in de meeste gevallen niemand er prijs op stelt om een speciaal kenmerk van een willekeurige andere groep over te nemen.

De adellijke verwantengroepen, die in de respectievelijke landschappen wonen, zijn, evenmin als de niet-adellijke, volledig endogaam. Huwelijken tussen de leden dezer groepen, die dus in twee of meer verschillende landschappen wonen, komen geregeld voor. Hierin gedraagt de adellijke verwantengroep zich gelijk de lageren.

De verwantengroep van de Vorst vormt een goed geïntegreerde groep, welks streven er binnen het landschap op gericht is om de bestaande machtsverhoudingen te handhaven. Friedericy verzamelde zijn materiaal in de kringen van de adel. Het beeld, dat hij van de standenorganisatie geeft, is in vele opzichten het beeld, dat men van de samenleving krijgt, indien men deze beziet door de bril van de adel. Hij legt dus sterk de nadruk op de kenmerken die de adel van de andere groepen onderscheidt, en op de „tussenstanden" met de bijbehorende termen. Een dezer termen is ana' tjera'; hiermee duidt men in adellijke kringen een kind aan, geboren uit het huwelijk van een man van adel met een vrouw uit het volk.

Stand en verwantschap vallen bij de adel voor een groot deel samen. Iemand van het volk kan in de adel slechts via verwantschap, dat wil dus zeggen via inhuwelijking, opgenomen worden. Inhuwelijking heeft echter niet direct volledige opname ten gevolge; termen als ana' tjera' reguleren die. Daardoor kan opname pas na verloop van generaties plaats hebben. Deze termen hoort men dus alleen gebruiken in de hoogste stand. Zij hebben een denigrerende gevoelswaarde. Onder het volk hoort men ze nooit. Een kind uit een menghuwelijk is voor hen iemand met adellijk bloed, ook nog na twee à drie generaties; zo iemand bezit door dit „bloed" alleen al aanzien.

Leden der lagere verwantengroepen, die dus van de kant van de adel bezien één geheel vormen, zijn zich onderling van hun eenheid niet bewust. Iedere Makassaar acht zijn eigen verwantengroep hoger dan die uit zijn omgeving. Hij wil zich steeds opnieuw boven een als even hoger beschouwde groep in die omgeving, verheffen. Er is in alle verwantengroepen een constant streven naar hoger waar te nemen, zonder dat dit in een sociale hiërarchie vastgelegd werd. De groepen staan dus steeds in een oppositieverhouding tot elkaar. Iedere groep poogt enerzijds de andere te overheersen en anderzijds niet door de ander overheerst te worden.

Deze groepen vormen ook niet een „social class" in de betekenis die Ogburn en Nimkoff daaraan hechten. Men kan van de „gewone mensen" niet steeds zeggen dat zij „meet on equal terms" dan wel dat zij „essentially the same social status" [1] hebben. Men kan dus van te voren nooit zeggen of twee individuen samen mogen huwen, want dat zou een zekere gelijkheid impliceren; op zijn minst betekent het, dat de man niet lager is dan zijn a.s. vrouw. De onzekerheid omtrent de „stand" van ieder individu is duidelijk.

Indien men als vreemdeling aan iemand uit deze groepen vraagt tot welke stand hij behoort, raakt hij in verlegenheid. Hij denkt niet aan de mogelijkheid dat bedoeld wordt, hem van de adel te onderscheiden, en m.b.t. zijn omgeving kan hij geen stand aangeven, omdat er geen sociale hiërarchie met vaste standskenmerken bestaat. Hij kan zijn stand slechts bij benadering aangeven door op zijn verwantengroep te wijzen; daarmee is echter nog niets gezegd over de mogelijkheid van een toekomstig huwelijk. Dit hangt verder af van zijn persoonlijke eigenschappen en uiteindelijk van de waardering van zijn positie op een bepaald moment. Iemands stand is hier niet meer dan de mogelijkheid om op een bepaald moment een bepaald huwelijk te sluiten.

Friedericy heeft aan zijn beschrijving der standen en hun onderlinge verhouding een verklaring van hun ontstaan verbonden. Hij meende aan te kunnen tonen, dat de standenorganisatie uit een exogame fratriegroepering ontstond. Zijn theorie is het eerst voorgedragen door de Josselin de Jong. Deze heeft een dergelijke structuurverandering bij de Natchez kunnen aanwijzen; standen ontwikkelden zich daar uit clans. [2]

De ideeën over het ontstaan der standen zijn sindsdien weinig veranderd. Van Heek [1]) zegt hierover, als laatste in 1948: „Naarmate echter in de primitieve samenlevingen de groepen in afmeting toenemen, meer onderling contact verkrijgen, hun organisatievormen gecompliceerder en hun geaccumuleerde goederenvoorraden groter worden, begint zich hun interne hiërarchische geleding duidelijker af te tekenen".

---

[1] W. F. Ogburn and M. F. Nimkoff: A handbook of sociology. London, 1947, p. 210 e.v.

[2] J. P. B. de Josselin de Jong: The Natchez social system. Proceedings of the Twenty-third International congress of Americanists, Sept. 1928, p. 553 e.v.

Grotere hoeveelheden hoeven op zich zelf echter nog geen structuurveranderingen met zich te brengen en het zijn juist deze die ons interesseren. Het probleem van de vorming van een standenstructuur blijft hier in wezen onberoerd.

De argumenten door Friedericy voor zijn theorie aan een analyse der Makassaarse cultuur ontleend, komen mij echter niet overtuigend voor. Zijn theorie en mijn bezwaren worden daarom hier kort weergegeven. [2])

Friedericy nam op grond van een analyse der scheppingsmythe aan, dat in een vroeger stadium der maatschappijontwikkeling een fratrie-indeling moet hebben bestaan. Om nu het voortkomen van de huidige, uit de mythische organisatie aanvaardbaar te maken, noemt hij een aantal kenmerken, die beide gemeen hebben: „Tweedeeling, superioriteit van de eene groep boven de andere, patrilocaliteit des huwelijks, het niet-locaal zijn der groepen, dit alles hebben de beide organisaties gemeen. Bovendien vonden wij, waar wij eerst groot verschil meenden te zien, bij nadere beschouwing, in de huidige samenleving duidelijke teekenen van vroegere exogamie der beide groepen en moederzijdige afstamming". [3])

Als duidelijke tekenen der moederzijdige afstamming noemt hij dan in de eerste plaats de kinderverdeling, volgens welke bij een scheiding de vrouw alle oneven en de man alle even kinderen zou krijgen. Van een dergelijke verdeling is mij nergens ooit gebleken, hoewel ik er in meerdere plaatsen [4]) opzettelijk navraag naar gedaan heb.

In de tweede plaats noemt hij de „aanteekening in het dagboek der vorsten van Gowa en Tello": „De bij ons bestaande bepaling dat de vaders geen aandeel in de kinderen hebben wordt door Toewammenang-ri-Djoentana (Karaëng-Karoenroeng) afgeschaft". Voor de oorlog wees de toenmalige taalambtenaar van Zuid-Celebes, Dr. A. A. Cense, mij er reeds op, dat deze mededeling op slaven betrekking heeft. Als argument in dit verband verliest de mededeling dus zijn kracht.

---

[1]) F. van Heek: Klassen- en standenstructuur als sociologische begrippen. Inaugurele rede, Leiden 1948, p. 7.

[2]) H. J. Friedericy: De standen bij de Boeginezen en Makassaren. Bijdragen, 1933, 90. IV.

[3]) H. J. Friedericy: idem, p. 599.

[4]) Behalve in Goa: in Takalala, Takalar, Tjamba en Watampone.

Als duidelijk teken van een vroegere exogamie noemt Friedericy verder het verschijnsel der hypergamie in Zuid-Celebes. Hypergamie is echter een zo verbreid verschijnsel, dat het mij zonder meer niet juist voorkomt om het hier als een argument voor een vroegere exogamie te gebruiken.

Van de 4 gemeenschappelijke kenmerken moet de vermelding van het patrilocale huwelijk op een vergissing berusten. Mijn cijfers wezen anders uit. [1]) De overeenkomst van de huidige organisatie met de mythische, die dan dus gebaseerd zou zijn op tweedeling, superioriteit van de ene groep boven de andere, en het niet locaal zijn der groepen, acht ik niet sterk genoeg om op grond daarvan tot het ontstaan van de huidige standen uit een exogame verwantengroepering te besluiten.

Het ontstaan der standen in Zuid-Celebes onttrekt zich aan de historische waarneming. De tendentie tot het vormen van een verticale geleding is aanwezig; in welke situatie de huidige sociale hiërarchie, nml. die van karaëngs en niet-karaëngs, adel en volk, zich realiseerde, is niet duidelijk.

Het door Friedericy gelegd verband tussen stand en verwantschap zal thans verder uitgewerkt worden. Zoveel mogelijk zal daarbij de term stand [2]) gebruikt worden ter aanduiding van de verhouding van adel tot volk en de termen hoogte of aanzien voor de verschillen tussen de mensen van het volk onderling. De overgangen zijn echter zo vloeiend, dat dit niet steeds mogelijk zal zijn.

Boven werd al gezegd dat stand in Zuid-Celebes in de eerste plaats huwelijksmogelijkheid betekent. Een huwelijk is de uitdrukking van op dat moment geldende standsverhoudingen. Stand en verwantschap raken elkaar in het huwelijk. De huwelijkspolitiek der ouderen en de bruidsprijs zijn twee elementen die dus besproken dienen te worden.

---

[1]) Zie boven p. 33.
[2]) F. van Heek, t.a.p. pagina 7.

Huwelijkspolitiek.

Het streven der individuen is gericht op het stijgen in aanzien. Dit streven komt o.m. tot uiting in het verwerven van rijkdommen (gronden, vee, sieraden), in het overwinnen van anderen in gevecht of schermutseling, in het hen overtroeven bij ieder persoonlijk contact, in de overname van uiterlijke vormen der hogeren. Dit streven vindt zijn bekroning in het huwelijk der kinderen, omdat daarbij het door iemand persoonlijk gewonnen aanzien binnen de grenzen door zijn afstamming gesteld, wordt vastgelegd.

Bij een huwelijk wordt een zekere gelijkheid der huwelijkspartners verondersteld; iemand die middels zijn persoonlijke eigenschappen in aanzien gestegen is, en op grond daarvan een van zijn kinderen weet te laten trouwen met een lid van een eigenlijk als iets hoger beschouwde groep, heeft het hoogst bereikbare bereikt. Door dat huwelijk wordt het feit, dat hij in aanzien steeg, voor een ieder waarneembaar; zijn verworven aanzien wordt daarbij a.h.w. gefixeerd; bij een latere sociale waardering van zijn kinderen wordt van het door hem bereikte uitgegaan. Zijn familieleden eren in hem de man, die het aanzien van hun groep verhoogde; want als familieleden zijn en blijven zij in principe zijn gelijken en stijgen dus met hem. Huwelijksfeesten zijn vergeleken met de andere feesten der Makassaren de kostbaarste, gezien de economische draagkracht van de groep. Meer dan andere zijn zij de waardemeter van het sociaal aanzien.

Het kiezen van een huwelijkspartner is dus een zaak, die niet aan de jongeren zelf overgelaten kan worden. Het is een zaak der ouderen en bij voorkeur der vooraanstaande ouderen der verwantengroep. Zij zoeken naar de h.i. beste oplossingen; zij wikken en wegen de mogelijkheden en door hun samenwerking komen tenslotte de huwelijken tot stand. Er is daarbij een zekere huwelijkspolitiek waarneembaar.

In de huwelijkspolitiek der ouderen zijn twee tegengestelde tendenties aanwijsbaar. Er is enerzijds het streven naar een nauw samenhangende verwantengroep, waarvan de leden zoveel mogelijk te zamen huwen; er is anderszijds het streven naar het leggen van relaties met leden van andere, bij voorkeur als even hoger gewaardeerde verwantengroepen. Een succesvolle politiek voert degeen, die in beide richtingen zijn streven weet te realiseren en tevens een goede harmonie tussen die beide tot stand weet te brengen. Degenen die wat betreft hun sociaal aanzien de middelmaat der verwantengroep vormen, stellen zich spoedig tevreden met eerstgenoemd streven. De vooraanstaande leden der groep richten hun belangstelling eerder buiten hun eigen groep.

De huwelijkspolitiek der ouderen is dus te zien als een onderdeel van hun streven naar verhoging van het aanzien van hun groep. Als voorbeeld wordt hier de politiek aangegeven, die door het Adatgemeenschapshoofd van Borongloë gevoerd werd bij de tot standkoming van de 7 huwelijken van zijn kinderen die tussen 1938 en 1948 voltrokken werden. De huwelijkspolitiek wordt nooit in deze vorm geformuleerd; zij is aan degenen die haar voeren niet bewust; deze doen slechts wat hen in de gegeven omstandigheden het beste lijkt.

Het Adatgemeenschapshoofd was zelf getrouwd met een dochter van het hoofd van een naburige adatgemeenschap buiten het rijk Goa gelegen; zijn oudste zoon werd, als eerste, gehuwd met een meisje uit die verwantengroep en wel met een nicht in de zesde graad; de reeds bestaande band met zijn vrouwsfamilie werd hierdoor dus versterkt.

Zijn tweede zoon werd gehuwd met de dochter van een bekend handelaar, een hadji, uit Makassar, een handelsrelatie en tevens een oude vriend, met wie hij reeds op jonge leeftijd afgesproken had, om hun kinderen later te laten huwen. Toen dit huwelijk na enige jaren weinig succesvol bleek, werd het ontbonden. Een nieuw huwelijk met de dochter van het hoofd van een aangrenzende adatgemeenschap werd vervolgens gesloten; een lid van het Zelfbestuur van Goa verleende hierbij zijn medewerking.

De derde, als landschapsambtenaar in het Buginese land werkzaam huwde daar naar eigen keuze; een mogelijkheid die later beschreven zal worden.

De vierde was reeds als jonge man, een teken van gunst voor zijn vader, door een lid van het Zelfbestuur van het rijk Goa in huis genomen en door deze vervolgens met de dochter van een van zijn andere gunstelingen, een rijk Buginees handelaar, gehuwd. De vader had deze zoon a.h.w. overgegeven aan het Zelfbestuurslid; op diens keus van de huwelijkspartner had hij verder geen invloed meer.

Het vijfde kind, een meisje, huwde met haar neef in de achtste graad, een kleinzoon van de oude Imang van Borongloë; hierdoor werd dus de familieband met de eerste godsdienstbeambte der adatgemeenschap nauwer aangehaald.

De leden van de uitgebreide verwantengroep van het Adatgemeenschapshoofd bewonen bijna drie kampongterritoren. Het zesde kind, weer een zoon, huwde de dochter van het hoofd van een dezer kampongs. Adatgemeenschapshoofd en kamponghoofd waren i.c. eigen neven.

Het zevende kind tenslotte, een meisje, huwde een harer zesde graads neven in een dier andere kampongs woonachtig.

Aan de hand van dit voorbeeld kunnen enige opmerkingen gemaakt worden.

1. Het Adatgemeenschapshoofd, de vader, was in dit geval de centrale figuur, die de verschillende huwelijken van zijn kinderen tot stand bracht. Maar dit hoeft niet steeds zo te zijn. Indien men in een en dezelfde kampong, in een en dezelfde verwantengroep, achtereenvolgens in verschillende huizen, verschillende huwelijksplechtigheden meemaakt, dan valt het op, dat steeds weer dezelfde ouderen daarbij aanwezig zijn en leiding geven bij de regeling van alle details van het feest; met de betrokken ouder wordt overleg gepleegd, maar de feitelijke leiding is in handen van anderen. Hetzelfde blijkt het geval te zijn als men naspeurt, wie het was, die deze huwelijkspartners bijeenbracht. Met de eigen ouders der kinderen wordt daarover wel gesproken, maar de aangelegenheid is van dusdanig belang voor de verwantengroep, dat dit niet zonder meer aan hen overgelaten wordt. Als zij suggesties doen, wordt daarmee rekening gehouden; als zij komen praten, wordt hun raad gegeven. Maar als zij niets doen, nemen anderen, en dat zijn de vooraanstaande leden der verwantengroep, initiatief.

2. Zoals het huwelijk van de vierde zoon door een lid van de hoge adel georganiseerd, geregeld en bekostigd werd, zo bracht in de loop der jaren het Adatgemeenschapshoofd op zijn beurt ook vele huwelijken tot stand van zijn ondergeschikten; soms nadat deze hem van hun voorkeur hadden laten blijken, soms geheel op eigen initiatief. [1]) Daarmee wordt de bestaande band tussen hoog en laag ten zeerste versterkt. Men vergeet degeen die zijn huwelijk tot

---

[1]) Bij een telling kwam hij tot 18, ongerekend de huwelijken van zijn eigen kinderen.

stand bracht nooit. Zo'n huwelijksfeest is veel minder groot, dan de hogere voor zijn eigen kind zou opzetten maar toch steeds uitgebreider dan het geweest zou zijn, indien het door de familieleden der huwenden zelf zou worden gegeven. Daarbij krijgt de lagere als feestkledij bijv. een hoofdtooi van een bepaalde kleur, of een kris van een bepaald type te dragen, waar hij eigenlijk geen recht op heeft, maar wat hem thans door de hogere wordt toegestaan; daardoor stijgt zijn aanzien.

3. Uit dit voorbeeld blijkt verder, dat onjuist is de algemene mening, dat alle familieleden onderling elkaars gelijke zouden zijn. Het is duidelijk dat het Adatgemeenschapshoofd, dat een vooraanstaand man in zijn groep is, de huwelijkspartners voor zijn kinderen, v.z.v. hij die uit zijn familieleden kiest, bij voorkeur betrekt uit kinderen van de andere vooraanstaande leden van zijn groep. Er is dus binnen de verwantengroep een neiging tot endogamie der vooraanstaande leden aanwijsbaar. Ook tussen familieleden onderling kunnen zulke grote verschillen in aanzien bestaan, dat een huwelijksverbintenis door een der partijen ongewenst geacht wordt. Het conflict der tendenties treedt in een goed geïntegreerde verwantengroep het duidelijkst aan de dag in de huwelijkspolitiek der vooraanstaande leden. Voor de gewone leden is dit conflict minder nijpend. Zij vinden in hun groep voldoende huwelijksmogelijkheden.

De bruidsprijs (sunrang).

Het huwelijk van zijn kind is voor een Makassaar een zeer belangrijke gebeurtenis, omdat daarbij het door hem in zijn leven verworven aanzien een ieder duidelijk voor ogen gesteld wordt. Hoe meer dagen en nachten het feest duurt, hoe meer gasten (grotendeels familieleden) aanwezig zijn, hoe meer karbouwen er geslacht worden en hoe ruimer de pannjambungi (het voor die gelegenheid vòòr aan het huis aangebouwde verlengstuk) is, des te hoger is zijn aanzien. Maar het element van het huwelijk, waarin die waardering het duidelijkst meetbaar tot uitdrukking komt, is de bruidsprijs, de sunrang.

De sunrang wordt niet zonder meer door de man en zijn familie aan de vrouwsfamilie overgegeven. De sunrang is bij de huwelijkssluiting (nikka') aanwezig; de huwelijkssluiter tekent het bedrag in het huwelijksregister op in een oude, thans reeds lang uit de circulatie verdwenen muntsoort, in realen. ¹) De vrouwsfamilie vraagt veelal de sunrang geheel in specie (rijksdaalders of guldens) te voldoen, maar dat gebeurt meestal slechts gedeeltelijk; voor de rest van de waarde wordt dan een sawah of een karbouw overgedragen. Als teken van zodanige overdracht voegt men een handvol aarde (van de sawah) of een neusring (van de karbouw) bij de specie, die zich bevindt in een platte ronde koperen doos (kampu), die alleen bij het huwelijk gebruikt wordt. In de kampu vindt men verder verschillende soorten bladen, en een stukje hout wier namen hoog, rijk, stijgend, uitzettend, betekenen; dat is hetgeen men de sunrang en daarmee de verwantengroep der vrouw toewenst, het beste wat te wensen mogelijk is.

De sunrang kan niet ieder bedrag zijn; het is steeds een even getal. De hoogte van de sunrang is door de locale machthebbers, i.c. het Zelfbestuur van Goa, vastgesteld. Hij werd gedeeltelijk gebonden aan een bepaalde stand (gewone mensen) gedeeltelijk aan een bepaalde functie (het Adatgemeenschapshoofd) gedeeltelijk aan familieverwantschap (familieleden van het Adatgemeenschapshoofd). Door de naast elkaar stelling van deze ongelijksoortige grootheden is tevens de mogelijkheid gegeven, om volgens het ene voorschrift een hogere sunrang te krijgen dan waarop men volgens het andere recht heeft.

De hoogte van de sunrang is in principe gebonden aan de hoogte van de verwantengroep der vrouw; haar aanzien en daarmee dat van haar groep is kenbaar aan de bij haar huwelijk betaalde sunrang. Het is dus voor haar familieleden van belang een zo hoog mogelijke sunrang te ontvangen; het is echter voor de familieleden van de man evenzeer van belang om een zo hoog mogelijke sunrang te betalen op grond van het principe dat eigenlijk man en vrouw gelijk in aanzien zijn. Het is dus begrijpelijk dat de sunrang de neiging heeft te stijgen.

De Vorst is in zijn rijk de hoogste. Hij, en met hem zijn familieleden van gelijk bloed, behoren dus binnen dat rijk de hoogste sunrang te hebben. Hij heeft er dus belang bij, dat de sunrang in zijn gebied duidelijk naar rang en stand voor iedereen kenbaar vastgesteld is, opdat zijn onderdanen geen hogere sunrang betalen

---

¹) Een reaal werd en wordt steeds gewaardeerd op ƒ 2.—. Het muntstuk, de reaal, ziet men bij deze betalingen niet. Daarvoor werd het te zeldzaam.

of ontvangen dan hijzelf. Vandaar dat men in lontars herhaaldelijk voorschriften over de hoogte van de sunrang aantreft. De natuur blijkt echter steeds sterker dan de leer te zijn; steeds ontstaat enige tijd nadat die hoogte officieel werd vastgesteld opnieuw de neiging tot overschrijding van de aangegeven grenzen; het gegeven voorschrift wordt maar al te gaarne vergeten; hoe langer hoe meer mensen blijken na verloop van tijd een sunrang te hebben betaald en ontvangen die hoger was, dan hen was toegestaan. Het gevolg is, dat a.h.w. periodiek een nieuwe sunrangregeling gegeven moet worden. Het laatste desbetreffend voorschrift in het rijk Goa dateert van 1940. Dit stelt de sunrang voor

familieleden van de Vorst	op	28	reaal
voor het Adatgemeenschapshoofd	„	26	„
voor familieleden van de vorige	„	24	„
voor gewone mensen	„	20	„
voor slaven van de Vorst	„	12	„

Het is leerzaam om te zien hoe deze regeling in de practijk werd toegepast. Daartoe werd in de huwelijksregisters van de adatgemeenschap Borongloë over de jaren 1946 en 1947 gespeurd naar de redenen die er toe leidden, om een sunrang van 26, 24, of 22(!) reaal vast te stellen, waar partijen slechts recht schenen te hebben op resp. 24 en 20 reaal. Het resultaat is als volgt:

De sunrang van 26 reaal, volgens de regeling alleen voor het Adatgemeenschapshoofd bestemd, werd ten eerste voldaan bij het huwelijk tussen 2 afstammelingen van het voormalige hoofd van de adatgemeenschap Bonto. Karaëng Bonto was nog in het begin dezer eeuw het hoofd van een kleine, maar min of meer zelfstandige adatgemeenschap, die vervolgens met Borongloë versmolt. Zijn afstammelingen bezitten nog steeds iets van zijn aanzien. Zij wonen thans op Borongloë's territoor en kunnen dus geen hogere sunrang dan het Adatgemeenschapshoofd krijgen; hier blijkt, dat hun wel een gelijke sunrang toegestaan werd. Een sunrang van 26 reaal werd verder voldaan bij het huwelijk van een eigen neef van het Adatgemeenschapshoofd met de dochter van een van diens aanzienlijke volgelingen; 24 reaal had hier het maximum mogen zijn.

Een sunrang van 24 reaal, bestemd volgens de betrokken regeling voor familieleden van het Adatgemeenschapshoofd, werd ook voldaan, ten eerste bij het huwelijk van een dochter van een der volgelingen van dit hoofd; ten tweede bij het huwelijk van een zuster van een der kamponghoofden; ten derde bij het huwelijk van een dochter van een volgeling van een afstammeling van Karaëng Bonto; ten vierde bij een huwelijk tussen binnen Borongloë woonachtige Buginezen, die ter toelichting van het feit, dat zij een sunrang van 24 reaal geregistreerd wilden zien, verklaarden, dat zij in hun eigen stamland op een sunrang (Bg. sompa) van 44 reaal recht hadden. Een sunrang van 22 reaal tenslotte werd toegestaan aan een paar vreemdelingen, die verklaarden in eigen land een hogere sunrang dan die van 20 te ontvangen.

Wil men een overzicht hebben over de hoogte van de sunrangs zoals die in het tijdsbestek van één jaar werd voldaan, dan kunnen de hiervolgende cijfers daartoe dienen. In de adatgemeenschap Borongloë (ruim 14000 inwoners) kreeg de Imang, die met het bijhouden der huwelijksregisters belast is, tussen 1 Juli 1948 en 1 Juli 1949, 107 huwelijken in te schrijven. Daarvan bedroeg de sunrang: in 2 gevallen 26 reaal
„ 24 „ 24 „
„ 2 „ 22 „
„ 77 „ 20 „
„ 1 geval 12 „
„ 1 „ f 5.—

Het bedrag van f 5.— werd geregistreerd bij een huwelijk tussen Javanen, die deel uitmaken van een groep van omstreeks 200, die in de kampong Pakatto bijeenwoont. Deze lage sunrang, want als zodanig vatten de Makassaren dit bedrag op, is een der redenen waarom de laatsten geneigd zijn om de Javanen als mensen van allerlaagste stand te beschouwen.

De sunrang van 12 reaal werd betaald aan de vader van een vrouw, die als slaaf van het Adatgemeenschapshoofd beschouwd werd.

9 Van deze 107 huwelijken werden gesloten tussen mensen uit de kampong Bontoramba. In 7 van die 9 gevallen was de sunrang niet 20 maar 24 reaal, en in slechts twee gevallen 20 reaal. Deze verhouding, die indien men let op het totaal der huwelijken waarvoor 24 resp. 20 reaal betaald werd, zeer ongewoon is, kan slechts voor een deel begrijpelijk gemaakt worden. Voor ieder van die 7 gevallen, wist men een bepaalde reden aan te voeren; zij volgen hier.

Zowel een zoon als een dochter van de Kapala van Bontoramba huwden dit jaar. Voor beiden achtte men een sunrang van 24 reaal op zijn plaats. Van één paar had de moeder van de vrouw Buginese familieleden, bij wie in haar eigen land steeds een veel hogere sunrang werd betaald dan die van 20 reaal. Van een ander paar beschouwde men de vrouw als familie van het Adatgemeenschapshoofd; „zij was niet gelijk" (tena nasangkamma) zo zeide de Imang, en dus kon zij ook geen 26 reaal(!) ontvangen, maar die verwantschap was toch al voldoende om haar boven de normale 20 reaal te verheffen. In het vijfde geval was de man een familielid van de Imang zelve; het was een vriendelijkheid van de familieleden van de bruigom om aan de bruid, die eigenlijk als lager beschouwd werd, de sunrang te bieden, die in zijn groep gebruikelijk was, omdat zij daarmee toonden haar geheel als gelijke te aanvaarden (sunranna bura'ne naerang). In het zesde geval werd verwantschap met de ex-Kapala van een aangrenzende kampong (Buttadidi) opgegeven als reden waarom 24 reaal voldaan werd, en in het laatste verklaarde een tante van het meisje, dat een sunrang van 24 reaal in haar familie steeds gebruikelijk was. Het merkwaardige hierbij was, dat deze tante zelf een vluchthuwelijk gesloten had met een man die door haar familieleden als zoveel lager beschouwd werd, dat zij nooit in een verzoening hadden willen toestemmen.[1])

Met uitzondering van dit laatste geval betroffen de eerste 6 huwelijken mensen van de Kapalagroep; het is niet onmogelijk dat de huwelijksbanden door de Kapala met de familie van het Adatgemeenschapshoofd gelegd[2]), een reden vormden voor de Imang, om voor de familieleden van deze Kapala in een aantal gevallen een sunrang van 24 reaal in te schrijven, waartegen hij in andere gevallen bezwaren zou hebben gemaakt. Uiteindelijk is het Adatgemeenschapshoofd degeen, die er voor heeft te waken, dat de sunrang zijner onderdanen, die van hem en zijn familieleden niet te zeer nadert. De verschillen moeten blijven bestaan. Daarvan is een ieder overtuigd.

Bij deze gegevens kunnen enkele opmerkingen gemaakt worden.

1. Het blijkt, dat bij het opgeven van de redenen waarom bij

---

[1]) Zie voor verdere uitwerking van dit geval hoofdstuk III, derde gedeelte.

[2]) Een dochter van de Kapala huwde een kamanakang (frans: neveu) van het Adatgemeenschapshoofd.

een bepaald huwelijk een bepaalde sunrang voldaan wordt, in de eerste plaats naar de vrouw gezien wordt. „De sunrang van de vrouw mag nooit dalen", wordt wel gezegd; dat betekent dat de sunrang van een meisje nooit lager mag zijn dan die voor haar moeder betaald werd. Bij een huwelijk van een vrouw met een lagere man — het uitzonderlijke geval wordt beneden besproken — voldoet deze dus steeds de sunrang van de vrouw; daarnaast verricht hij dan nog vele andere extra betalingen. Ook bij een huwelijk van een man met een lagere vrouw voldoet de manskant vaak de sunrang die in de vrouwsgroep gebruikelijk is; soms echter wil de man doen uitkomen dat hij zijn schoonfamilie zeer genegen is, en dan betaalt hij de sunrang, die in zijn eigen groep gebruikelijk is, maar dit is een vriendelijkheid zijnerzijds. In het gewone geval, d.w.z. bij een huwelijk tussen twee mensen die als gelijken in aanzien beschouwd worden, is de vrouw a.h.w. de waardemeter van haar groep. Haar sunrang mag niet dalen, omdat daardoor haar aanzien, dat zijn belangrijkste realisering vindt in de sunrang, niet mag dalen, omdat daardoor op zijn beurt weer het aanzien van haar verwantengroep zou dalen.

2. Het volgelingenschap [1]) blijkt een reden tot verhoging van de sunrang, boven het niveau van de verwantengroep van die volgeling. Opnieuw dus een voorbeeld dat het volgelingschap iemands aanzien verhoogt.

3. De functie van kamponghoofd blijkt voor diens zuster en dochter reden tot ontvangst van een hogere sunrang te zijn. Hetzelfde kan van de Imangsfunctie gezegd worden; de Imang van Borongloë, die de inlichtingen over de hoogte van de sunrang verschafte, gaf meerdere malen ter verklaring van het feit dat in een bepaald geval een hogere dan de voorgeschreven sunrang voldaan was, als reden op, dat de vrouw in kwestie familie van hem was. Hier blijkt dus het voordeel van verwantschap, want deze werd door de Imang gehonoreerd met een hogere sunrang dan anders mogelijk geweest zou zijn. Hij zou het verzoek tot inschrijving van een hogere sunrang niet hebben kunnen weigeren, zonder dat hem verwaandheid verweten zou zijn; want daardoor zou hij getoond hebben, zijn familie niet meer als gelijken, en dus niet meer als familie te willen kennen.

---

[1]) Zie p. 102 e.v.

4. De sunrang blijkt locaal gebonden; Buginezen, die in hun eigen land een regeling hebben, waarbij een veel hogere sunrang voldaan wordt, moeten zich aan de locale regeling onderwerpen; het is een publiek geheim, dat zij in werkelijkheid vaak de eigen sunrang van 44 reaal overdragen, maar dat in de registers een bedrag van 24 (22 of 20) reaal wordt opgetekend; de huwelijkssluiter weet hiervan, en gaat er stilzwijgend mee accoord; officieel bestaat er dus geen strijd met het principe, dat aan het hoofd van een bepaald territoor de hoogste sunrang toekomt.

5. Het tijdstip dat de regeling gegeven werd (1940) dient men te kennen om te begrijpen hoe het mogelijk is, dat voor een zuster van het Adatgemeenschapshoofd een hogere sunrang voldaan werd dan voor het hoofd zelf; in strijd dus met de bestaande regeling. Voor die zuster die in 1939, dus voor de nieuwe regeling afkwam, huwde, werd nml. een sunrang van 28 reaal ontvangen, maar toen ruim een jaar later dit hoofd zelf ging trouwen — na de nieuwe regeling — mocht hij niet meer dan 26 reaal voldoen. Aan het recente voorschrift door de Vorst gegeven was niet te ontkomen. Begrijpelijk was in deze situatie de ietwat verstoorde opmerking van dit hoofd dat hij er nu in het vervolg goed voor zou zorgen, dat niemand meer dan 26 reaal ontving.

6. De sunrang blijkt ook voor de mensen die familieleden zijn niet steeds gelijk. Een kleine speling is mogelijk en juist die speling opent de mogelijkheid tot het aangeven van de nuancen, die voor de Makassaar zo belangrijk zijn. Ook onder familieleden bestaan hoogteverschillen. „Manna samposikali kapattauanga sisala", (al zijn ze eigen neef en nicht, hun stand verschilt), wordt gezegd van de kinderen van een paar broers, die met vrouwen van verschillende stand huwden of van de kinderen van een paar halfbroers, die dezelfde vader, maar moeders van verschillend bloed hadden. In zulke gevallen is het conflict niet te vermijden. Toen een zoon van de laagste der beide vrouwen een aanzoek deed t.b.v. zijn zoon bij zijn halfbroer m.b.t. diens dochter, werd hij geweigerd. Als reden gaf de moeder van het meisje op dat zij haar a.s. schoonzoon nog gezoogd had; gegeven de bestaande verwantschap is dit zeer wel mogelijk, maar het verhinderde de andere partij niet om boos te zijn, omdat zij de werkelijke reden der weigering zeer goed begreep.

Afstamming en persoonlijke eigenschappen leiden binnen de verwantengroep tot hetgeen boven reeds genoemd werd, een endogamie der vooraanstaanden dier groep. Ook binnen de kring der familieleden zijn dus de huwelijkscandidaten beperkt. Tegenover anderen wordt dit echter niet toegegeven; de nadruk wordt dan juist gelegd op het grote aantal der familieleden en op hun — in principe — onderlinge gelijkheid. Het streven naar hoger, dat met zich brengt een zeker streven naar exclusivisme, wordt ongaarne gereleveerd. De andere familieleden, die in hùn streven naar hoger dus blijkbaar achterbleven verwijten degeen, die zich exclusief toont, dat hij zijn familie niet meer wil kennen, en daarvoor zwicht een ieder. Een van de dingen die de familieleden van een vrouw, die met een hogere man huwt, het meest in haar appreciëren is, dat zij haar familie steeds blijft bezoeken en ontvangen, zonder zich de hogere te tonen.

Over huwelijksmogelijkheden wordt steeds een zekere geheimzinnigheid betracht. Bij een onderzoek naar de hoogte van de sunrang krijgt men slechts aarzelend inlichtingen. ¹) Deze beide ervaringen zijn slechts te begrijpen vanuit het bovenaangegeven conflict der tendenties. De hoogte der sunrang is nml. nooit geheel vast; steeds is een kleine stijging mogelijk. Men legt zich dus ongaarne vast t.a.v. bepaalde huwelijksmogelijkheden binnen de verwantengroep. Er zijn steeds wel familieleden met wie men op dat moment geen nauwere band wenst. Waar men met trots wijst op zijn uitgebreide familie betekent dit geen onderlinge gelijkheid der leden; het is wel een teken van sociaal aanzien, en daarover spreekt men gaarne.

In het vorige hoofdstuk bleek reeds, dat huwelijken tussen familieleden in de achtste graad geregeld en tussen die in de tiende graad zeer zelden voorkwamen. Er is dus een moment dat de kennis der familieverwantschap verdwenen is, nml. als drie generaties achtereen geen huwelijken tussen de afstammelingen van twee broers en/of zusters werden gesloten. Indien men dit gegeven nu in verband brengt met het streven naar een endogamie der vooraanstaanden, dan ziet men hoe het mogelijk is dat familieleden successievelijk door het ontbreken van de gewenste persoonlijke eigenschappen of door een slecht gevoerde huwelijkspolitiek uit

---

¹) Niet als men die inlichtingen aan de Vorst vraagt. Hij geeft het lijstje op, zoals dat door hem is vastgesteld. Maar de lageren zijn minder positief.

de kring dergenen, die men als familieleden kent, kunnen verdwijnen. Indien iemand een zesde graads familielid gaarne mag en zij beiden laten hun kinderen huwen, dan is daarmee bereikt dat hetgeen ver was, dichtbij gebracht werd; het streven naar een samenhangende groep familieleden realiseerde zich dan. Maar indien een dergelijk huwelijk (tussen achtste graads neef en nicht dus) niet tot stand komt betekent dit, dat een klein aantal individuen los van deze grote groep komt te staan en, hetzij in een andere groep opgaat, hetzij als kleine groep verder een eigen leven voert. In het laatste geval kan gesproken worden van daling in aanzien hoewel de sunrang gehandhaafd blijft; want als er enkelingen zijn, die los van een goed geïntegreerde verwantengroep zijn komen te staan, dan betekent dit, dat zij weinig succesvol waren in hun streven naar hoger; ware dit wel het geval, dan zou, van de zijde der andere groepsgenoten naar een huwelijk met een hunner gestreefd zijn, omdat succes familieleden, even goed als niet-familieleden, aantrekt.

Verticale mobiliteit van personen.

De hoogte van een individu wordt bepaald door zijn afstamming en zijn persoonlijke eigenschappen beide. Men meent, dat mannen naar hoger behoren te streven en dat vrouwen er slechts voor hebben te zorgen dat zij niet dalen; streven naar hoger wordt van de laatsten niet in de eerste plaats verlangd.

Een man kan door persoonlijke eigenschappen in aanzien stijgen. Het verworven aanzien kan in een huwelijk worden vastgelegd. Resultaat van alle streven is, een enkele uitzondering daargelaten, een huwelijk met een ongeveer even hoge vrouw.

Een huwelijk van een man met een hogere vrouw is streng verboden. Het enige geval waarin het zonder meer duidelijk is dat de vrouw hoger is dan de man, is een huwelijk van een vrouw van adel met een man die niet van adel is. De eigenschappen waarin een man moet uitmunten om zo'n huwelijk te kunnen sluiten worden duidelijk aangegeven.

Geleerdheid, dapperheid, en rijkdom worden als zodanig genoemd. Van Sjech Jusupu, een zeer vereerd heilige in Zuid-Celebes, wiens graf steeds druk bezocht en wiens levensgeschiedenis gaarne voorgedragen wordt, verhaalt men, dat hij, als reeds erkend geleerde, de hand vroeg van de dochter van de Vorst van Goa. De Vorst zou hier welwillend tegenover gestaan hebben, maar de leden van de Rijksraad (Hadat) van Goa waren er tegen; zij zwichtten pas toen de Vorst hen er op wees, dat reeds in de oude lontars de drie bovengemelde eigenschappen genoemd worden als redenen waarom het een man toegestaan kan worden om een hogere vrouw te huwen.

Voorbeelden van krijgsoversten, die op grond van hun successen, in de strijd behaald, een huwelijk met een hogere vrouw konden sluiten, werden in de weinige historische geschriften die ik kon raadplegen, niet aangetroffen.

De tegenwoordige generatie kent het geval van een rijk handelaar uit Makassar, een hadji, die met een der vrouwelijke volgelingen van de Vorstin van Goa huwde. Deze man was een gunsteling van de Vorst, die zijn adviezen in vele kwesties volgde; hij had zijn stijging in aanzien dus geheel aan zijn persoonlijke eigenschappen te danken. Daarnaast is het geval bekend van een jonge man, uit een gewone familie geboren, maar als bestuursambtenaar werkzaam en daarbij zeer vermogend, die een dochter van een der Adatgemeenschapshoofden huwde. De sunrang bleef in deze gevallen gelijk aan die voor de moeder en de zusters der vrouw voldaan was, maar een uitzonderlijk hoog bedrag werd gevraagd, en betaald, ter bestrijding van de onkosten van het feest; het kopen van bloed (ammalli tjera') noemt men dit.

In deze zeer zeldzame gevallen bestond dus naar algemene opvatting een groot verschil in afstamming tussen man en vrouw, maar ook bij de min of meer geregeld voorkomende gevallen, dat die verschillen klein zijn, zijn geleerheid, rijkdom en moed van belang. Een Imang of een geëerd guru ngadji ¹) kan een huwelijk sluiten, of wel hij kan dit zijn zoon doen sluiten, waar zijn broer, die een gewoon kampongman bleef, geen kans op zou hebben. Toen in een van de gevechten, die in 1946 in Goa ontstonden, een man door zijn moedig gedrag een aantal familieleden van zijn vrouw redde, een vrouw met wie hij eigenlijk niet had mogen trouwen, omdat zij wat hoger was dan hij, en wier familie hem dan ook had doodverklaard ²), toen was dit hunnerzijds reden

---

¹) Iemand, die de kinderen onderricht in het lezen van de Korän.
²) Zie hoofdstuk III, derde gedeelte.

om in de verzoening toe te stemmen. In deze gevallen, waarin de verschillen in hoogte klein zijn, kan er aarzeling over bestaan of man en vrouw samen mogen huwen. Als de beide partijen het eens zijn en het huwelijk doorgaat, is het voor een buitenstaander niet wel mogelijk om het af te keuren; men meent dat men de redenen die tot het huwelijk leidden niet kon beoordelen.[1])

Kinderen uit een dergelijk huwelijk, ook uit die waarin het verschil in hoogte der ouders aanzienlijk is, worden in de verwantengroep van hun moeder officieel als gelijken beschouwd, omdat men vasthoudt aan de idee dat een vrouw niet mag dalen. De dochters huwen bij voorkeur in hun moedersgroep; over de zonen bestaat aarzeling. Feitelijke gegevens ontbreken. Van termen om deze kinderen aan te duiden (analoog met ana' tjera') werd niet vernomen.

Bij huwelijken van een man met een lagere vrouw, zijn het alleen degene, waarin het verschil in hoogte groot is, die vermelding verdienen. Want huwelijken waarin de man een klein weinig hoger is dan zijn vrouw zijn normale huwelijken. Zij zijn niet te onderscheiden van huwelijken waarvan de partners als gelijk worden beschouwd. Men noemt een huwelijk van een neef (samposikali) van het Adatgemeenschapshoofd met de dochter van een Kapalakampong een huwelijk tussen gelijken, maar van de zijde van het hoofd wordt de idee van een verbintenis van zijn nicht met een zoon van de Kapala verworpen, omdat men deze jonge man als lager beschouwt dan het meisje.

Mannen, die tot de Karaëngsgroep behoren, trouwen geregeld met vrouwen uit het volk. De familieleden der vrouw zien een dergelijk huwelijk gaarne, omdat zij zelve hierdoor ook in aanzien stijgen. Een voorbeeld moge dit verduidelijken.

Een der Vorsten had een zoon, daëng Ali geheten, bij een vrouw uit de familiegroep van een der Adatgemeenschapshoofden; zijn broer had een dochter, daëng Batje genoemd, bij een gewone kampongvrouw. Daëng Ali werd als aanmerkelijk hoger beschouwd dan zijn volle nicht; zij trouwden en woonden bij zijn vader, de Vorst in. Van de familieleden van daëng Batje's moeder, gewone kampongmensen immers, wordt nu verwacht, dat zij bescheiden zullen zijn en niet steeds bij hun zuster (resp. nicht of tante) op bezoek zullen gaan. Van daëng Batje op haar beurt wordt verwacht, dat zij deze familieleden vriendelijk ontvangt; dat zij zich tegenover hen niet trots toont, maar hen netjes onthaalt; niet te rijk, dat zou een teken van hoogmoed zijn, maar ook vooral niet te armoedig, want dat zou betekenen dat de bezoekers niet gewaardeerd werden. Voor daëng Batje is de komst van haar familieleden prettig, omdat haar man dan ziet, dat deze haar appreciëren hetgeen haar positie tegenover hem weer versterkt. Door haar hebben haar familieleden dus een zeker recht om in het paleis te komen; een paar nichtjes — de beste worden er voor uitgekozen — mogen daar tijdelijk komen wonen; zij leren er de betere manieren van de adel; zij stijgen daardoor in aanzien en hebben dus later de kans om een beter huwelijk te doen, hetgeen het aanzien van haar hele groep weer ten goede komt.

---

[1]) Over de gevallen waarin verschil van mening bestaat, wordt gehandeld in hoofdstuk III, derde gedeelte.

Kinderen uit een huwelijk van een man en een lagere vrouw worden als lager dan hun vaders familieleden en hoger dan die van hun moeder beschouwd. De dochters laat men bij voorkeur huwen in de verwantengroep van hun vader.

De positie van de zonen uit deze huwelijken is moeilijk; door hun afstamming kunnen zij niet met dochters uit hun vadersgroep trouwen; voor een huwelijk zijn zij aangewezen op de groep van hun moeder. In de practijk blijkt, dat zij zich vaak als de wildsten en stoutmoedigsten onder de jonge mannen gedragen. Wellicht geschiedt dit onbewust om ten koste van alles zich een meisje van iets hoger bloed waardig te tonen.

Karaëngs noemen degenen, die uit zulke huwelijken geboren zijn ana' tjera' (lett.: bloedkinderen), maar de kampongmensen noemen hen karaëng. Het eerste is een denigrerende, het laatste een vererende benaming. Lageren kennen de mensen met karaëngsbloed, die in hun kampong wonen; deze worden op grond van hun bloed als iets hoger dan hun omgeving gewaardeerd. Bij navraag blijkt dan bijv., dat hun overgrootvader een karaëng was, die met een der vrouwen uit de daar wonende verwantengroep getrouwd was; dat zijn zoon met een familielid van zijn moeder gehuwd was en zo vervolgens. Met het feit dat hun grootvader (overgrootvader) een karaëng was, houdt men rekening bij de bepaling van de sunrang; dat besef wordt levend gehouden.

Het wekt verwarring als men de ana' tjera' een tussenstand noemt. Zij vormen geen verwantengroep, die tussen adel en volk instaat. Het betreft hier steeds individuele gevallen, die de band met hun vadersgroep, de karaëngs, gemeen hebben. Zij streven naar opname in de verwantengroep van hun vader; zij vormen onderling echter geen geïntegreerde groep omdat zij door hun moeder steeds tot verschillende verwantengroepen behoren. Maar bij welke der beide groepen, die van hun vader dan wel die van hun moeder, zij zich ook vestigen, zij worden door hun omgeving niet als gelijken beschouwd.

M.b.t. deze ana' tjera' is het direct duidelijk, dat de belangen van zoons en dochters gescheiden liggen. De eersten zijn voor een huwelijk aangewezen op hun moedersgroep; de laatsten op hun vadersgroep.

Verticale mobiliteit van cultuurelementen.

Sorokin heeft er reeds op gewezen, dat niet alleen individuen of groepen, maar ook cultuurelementen kunnen rijzen of dalen. ¹) Iedere stand heeft zijn eigen uiterlijke kenmerken waardoor zijn leden zich onderscheiden van de andere standen. Omgangsvormen en kleding, wijze van eten en feestviering zijn daarvan de meest spectaculaire. Steeds streven de hogere groepen er naar om de eigen vormen voor de eigen leden te bewaren. Steeds streven de lageren er naar om elementen van de leden der hogere stand over te nemen, omdat zij alleen daardoor reeds in aanzien stijgen.

Dit streven naar overname wordt door de hogeren tegengegaan. In het ene geval wordt overname belachelijk geacht en in het andere maakt het de boosheid der hogeren gaande; soms heeft bestraffing plaats. Overname van elementen van de hoogste stand heeft niet direct door de laagsten van het volk plaats, maar geleidelijk aan; eerst door de even lageren en zo vervolgens. Het blijkt, dat niet alleen hogeren maar soms ook lageren zich tegen overname door een andere lagere verzetten, d.w.z. tegen een stijging in sociaal aanzien van een mededinger.

Een aantal kenmerken is gebonden aan de verwantengroep van de Vorst, en wordt daardoor tot standskenmerk.

---

¹) P. Sorokin: Social Mobility. New York and London, 1927, p. 133.

De Vorst spreekt van zijn slaven (ata), maar het Adatgemeenschapshoofd, dat in gezelschap van een man van adel over de zijne zou spreken, zou zich belachelijk maken. De Vorst acht het gebruik van een bepaald soort speer (lallung) bij het ornamentenritueel voor ieder ander dan voor zijn eigen familie verboden. Hierover ontstonden nooit moeilijkheden; deze speersoort bleek nml. bij leden van de lagere verwantengroepen veelal onbekend te zijn. Maar wel ontstonden moeilijkheden over het gebruik van de feesttrom (ganrang), dat eveneens alleen aan familieleden van de Vorst is voorbehouden. Geregeld bleek echter, dat de ganrang clandestien toch ook door anderen bespeeld werd. In vele gevallen liet de Vorst dit oogluikend toe, maar toen hij — in 1941 — hoorde, dat in een bepaalde kampong trom gespeeld was, waar dit z.i. niet had mogen gebeuren, zond hij de betrokken Kapala uit op onderzoek. Er volgde geen straf op de overtreding en ook geen verbod voor de toekomst. Het feit dat de gast, die de trom had meegebracht, van buiten Goa afkomstig was, werd als excuus aanvaard, maar alleen om de verdere moeilijkheden te voorkomen, die uit een werkelijk verbod zouden zijn voortgevloeid. Het spelen van de ganrang is een privilege van de Vorst van Goa; iedereen, ook de vreemdeling heeft zich daaraan te houden. Dit gegeven is in overeenstemming met hetgeen boven m.b.t. de hoogte van de sunrang medegedeeld werd, waar Buginezen, die in hun eigen land een veel hogere bruidsprijs (sompa) hebben dan de Vorst Goa, zich binnen zijn rijk, althans uiterlijk, onder zijn sunrang stellen.

De Vorst van Goa staat bij zijn inhuldiging op de Goase investituursteen; daar wordt het voorgeschreven ritueel aan hem voltrokken; daar neemt hij de betuigingen van trouw van Rijksgroten en Adatgemeenschapshoofden in ontvangst. De beide laatste Adatgemeenschapshoofden van Borongloë, stonden resp. in 1939 en 1947 op de „Platte Steen" van Borongloë. Daar werd ritueel aan hen voltrokken; daar namen zij de betuigingen van trouw van vooraanstaande familieleden en Kapalakampong in ontvangst. Maar terwijl de Goase Vorsten bij hun inhuldiging honderden jaren geleden reeds op hun steen stonden, was dit in Borongloë niet het geval.

De inhuldiging van de vader van het huidige hoofd, die in 1916 plaats had, geschiedde wel met ritueel (adinging dinging) bij de „Platte Steen" maar hij stond er niet op en trouwbetuigingen hadden niet plaats. Toen dit hoofd echter in 1938 aftrad, regelde hij zelf het inhuldigingsfeest van zijn zoon en daarbij werd het staan op de steen als een oude adat voorgesteld. Typerend is dat deze overname van een ritueelonderdeel van de karaëngsgroep, niet in de allereerste plaats door leden dier groep werd afgekeurd, maar wel door enkele leden van een der andere vooraanstaande verwantengroepen van Borongloë. Zoals een oude man zei: „Jij, Gallarrang 1) stond er niet op, (op de steen nml.) en nu laat je je zoon er wel op staan".

Deze wijze van streven naar hoger werd dus door een lid van een der oppositie voerende families der adatgemeenschap becritiseerd. Degeen tegen wie de opmerking gericht was, het oude Adatgemeenschapshoofd, vertelde later, dat die oude man kort daarop ziek geworden en sindsdien eigenlijk nooit meer gezond geworden was. Dit betekende z.i. dat hetgeen hij gedaan had, juist, en de critiek, onjuist geweest was; de voorouders zouden zich tegen hem gekeerd hebben, indien zij het door hem verrichte ritueel onjuist geacht hadden. Hier blijkt dat een leidende figuur er dus niet tegen op ziet om in rituele zaken bewust ingrijpend, veranderingen aan te brengen.

De dochter van een gunsteling, die tijdelijk bij de heer van haar vader in huis is, leert daar koekjes van bepaalde naam en vorm maken, die alleen bij die hogere bekend zijn; zij leert er de omgangsvormen, die daar in de huiselijke kring en bij het dagelijks eten gebruikelijk zijn. Thuis teruggekeerd valt haar veranderde manier van doen direct op: zij spreekt tot haar moeder slechts op zachte toon; zij eet niet zo gulzig als de anderen; zij gedraagt zich echt als een welopgevoed meisje uit de betere kringen. Zij wordt, althans de eerste tijd, ook wat anders behandeld dan de andere kinderen. „Zij draagt het teken van daëng X" 2) wordt waarderend van haar gezegd; daardoor heeft zij kans op een beter huwelijk d.w.z. op een huwelijk met een hogere man dan een van haar zusters aan wie het voorrecht, tijdelijk in het huis van daëng X te verblijven, niet ten deel viel.

---

1) Titel van het Adatgemeenschapshoofd van Borongloë.
2) Bata piarana daëng X; lett: het etiket van verzorging door daëng X.

Toen de 7 jarige zoon van mijn gastheer mij cigaretten aanreikte en toen hij kwam meedelen dat het eten klaar was, viel hij daarbij even door op de knieën, een gebruik dat in de verwantengroep van zijn vader volledig onbekend was, maar ontleend aan de karaëngsfamilie, waar deze in zijn jonge jaren in huis was geweest en dat nu aan die zoon geleerd was. De vader lachte voldaan: „hij kent zijn manieren", en hij bedoelde daarmee, dat zijn zoon de goede manieren, nml. die der hogeren zich eigen gemaakt had. Tegenover een hogere gast is het een teken van beleefdheid om hem met zijn eigen omgangsvormen te omgeven; de lagere, die toont dat hij deze kent, stijgt daardoor tevens in aanzien. Indien dit een dagelijks gebruik zou worden, dan zou het hem in deze verwantengroep als belachelijk aangerekend worden; men zou er slechts in zien, een geforceerde manier om zich van zijn omgeving te onderscheiden.

Het dragen van bepaalde sieraden door een bruid, en van een kris of een hoofdtooi (sigara') van een bepaalde kleur door de bruigom, is vaak een vriendelijkheid van een hogere; deze kan bij wijze van gunst toestaan, dat een lagere zich voor een bepaalde gelegenheid tooit met zaken die bij de hogeren horen; en daardoor stijgt die lagere in aanzien.

Een vrouw, die bij het overlijden van haar moeder, deze liet behandelen alsof zij een familielid van de Vorst was, werd hoogmoedig geacht. „Zij durft" was de reactie van haar omgeving; men meent, dat wat zij doet gevaarlijk is, omdat zij daardoor in de toestand van „bassung" komt; d.w.z. dat zij voor deze daad gestraft kan worden met een opgezwollen buik. Maar niemand spreekt zijn afkeuring openlijk uit, omdat het immers zeer wel mogelijk is, dat wat zij doet juist goed is; en dan zou degeen die aanmerkingen maakte gestraft worden, zoals in het geval van het staan op de investituursteen gebeurde.

Indien iemand zich gedraagt als een hogere, en indien hij dit doet met een grote zelfverzekerdheid, en met succes, dan bepalen die gedragingen mede zijn sociaal aanzien.

Het volgelingenstelsel.

Het volgelingenstelsel is een der best waarneembare aspecten van de verticale tendentie. Het kan omschreven worden als het geheel der betrekkingen tussen een hogere (karaëng, heer) en zijn lageren, die hij ana' ana'na [1]) of taunna (zijn mensen) noemt. Aan dit stelsel ligt het besef ten grondslag, dat er een gezagsverhouding bestaat van hoog over laag, die door de laatste wordt aanvaard, en tevens het besef, dat hoog en laag elkaar nodig hebben bij hun streven naar meer aanzien. Deze verhouding is gebaseerd op samenwerking. De verhouding tussen (bijna) gelijke groepen daarentegen, wordt het beste gekarakteriseerd met oppositie. Daarover handelt een volgende paragraaf.

Naast afstamming zijn de persoonlijke eigenschappen van het individu bij het streven naar hoger van belang; men vindt het belang dezer eigenschappen weergegeven in de zegswijze, dat een goede karaëng goede en een slechte karaëng slechte volgelingen heeft. Als eigenschappen die een hogere nodig heeft om een goede hogere te zijn, kunnen genoemd: moed in de strijd en handigheid in het debat. Hij moet risico's durven aanvaarden; hij moet actief zijn en tegelijk activiteit in anderen weten te stimuleren; hij moet organisatietalent hebben; daarnaast is een zekere generositeit tegenover zijn lageren onontbeerlijk. Een dergelijk motorisch karakter trekt lageren aan; voor zo iemand werkt men gaarne. Als eigenschappen, die in een lagere geapprecieerd worden, dienen dan vermeld: trouw aan de heer; moed, in de zin van de bereidheid om zijn heer bij te staan en om beledigingen deze aangedaan te wreken; en verder een zeker initiatief binnen de hem gelaten vrijheid.

In de Indische Gids van 1883 verscheen van de hand van de bestuursambtenaar Kooreman een viertal opstellen over de ervaringen, die hij gedurende een verblijf van bijna 10 jaren in Zuid-Celebes had opgedaan, waarin hij ook het volgelingenstelsel beschrijft. [2]) Kooreman wist zijn indrukken op een duidelijke en levendige wijze weer te geven. De verhoudingen die hij schetst, herkent men ook thans nog als typisch voor Zuid-Celebes, maar tevens wordt duidelijk, dat veel veranderde. Zijn beschrijving wordt hier thans eerst weergegeven. Daarna volgen de eigen gegevens, waarbij enkele malen gewezen zal kunnen worden op hetgeen bleef en op hetgeen veranderde.

---

[1]) Ana' ana'na betekent lett.: zijn kinderen, dus hier: „a.h.w. zijn kinderen".

[2]) P. J. Kooreman: De feitelijke toestand in het gouvernementsgebied van Celebes en Onderhoorigheden. Indische Gids 1883, p. 375 e.v.

„. . . . hoe hooger men van adel was, hoe meer men het voorrecht van straffeloosheid bezat. Den kleinen man ontbrak het bijna geheel aan bescherming tegen de aanmatigingen van vexatiën van de Anakaraeng's. Hiervan was een gevolg, dat hij gedwongen werd bescherming te zoeken bij degenen, die het kwaad bedreven, bij de adel. Deze nam die bescherming op zich, maar voorwaardelijk, dat is, de Anakaraeng eischte voor zijn beschermeling een zekere mate van onderhoorigheid, waaruit zich de verhouding ontwikkelde, die wij gewoon zijn aan te geven door „volgeling zijn", maar eigenaardiger en juister wordt omschreven door het Makassaarsche woord voor volgeling Ana ana. (Ana betekent kind, Ana ana kindje of klein kind). Tusschen den Anakaraeng en zijn beschermeling bestond dus de verhouding van een groot en krachtig man en een klein kind of kindje.

De volgeling was verplicht den Anakaraeng als zijn heer (Karaeng) te erkennen, hem op jacht en op reis te vergezellen, hem te helpen bij de verschillende landbouwwerkzaamheden, kleine geschenken te brengen en diensten te presteeren bij zijn feesten, hem bij te staan als hij werd bedreigd of aangevallen, of als hij een beleediging moest wreken, in een woord hij moest zijn heer volgen (minawang), volbrengen wat hem werd opgedragen. De Anakaraeng daarentegen nam op zich zijn ana ana's te beveiligen tegen willekeur van wie ook, en werd hun vermeend of werkelijk onrecht aangedaan, dan trok hij voor hen partij. De betrekking was zoo nauw, dat het beleedigen van een volgeling gelijk stond met het beleedigen van zijn Heer, en deze zich reeds beleedigd gevoelde, als aan zijn volgeling ergens een slechte ontvangst ten deel viel. Werd den volgeling een paard of karbouw ontstolen, dan zeide de Heer: mijn karbouw of mijn paard is gestolen, en hij liet niets onbeproefd om het gestolene terug te krijgen, en zich op den dader — juister zijn beleediger — te wreken, want hij dacht er niet aan den dief aan den bevoegden rechter over te leveren".

„De band tusschen Anakaraeng en ana ana was vrijwillig, en kon dus verbroken worden. De Karaeng ontsloeg zijn volgelingen zelden wegens wangedrag, in den regel als hij niet aan zijn verreikende verplichtingen voldeed, of ongehoorzaam was geweest, en de volgeling koos zich een anderen Karaeng, als hij meende, dat hij niet voldoende werd beschermd, als zijn Heer te veel diensten van hem vorderde, of naar zijn meening een ander volgeling meer bevoordeeld werd. Zelden ging men echter daartoe over, omdat men zich daardoor den haat en wraak van zijn gewezen Heer op den hals haalde.

De Karaeng's waren ook verplicht om voor de stoffelijke belangen van hun volgelingen te zorgen. Zij hielpen hen met padievelden, met padie, ploegvee, soms, b.v. bij huwelijken en sterfgevallen, met geld. Niet alle Karaengs kwamen echter deze verplichting na; velen waren meer op hun eigen belang dan op dat van hun ana ana's bedacht.

Hoe hooger het aanzien was van een Anakaraeng, des te meer volgelingen hij had; omgekeerd, hoe meer volgelingen hij had, des te grooter zijn aanzien en invloed was, en de anakaraeng, die de meeste volgelingen had, was ook het aanzienlijkst en het invloedrijkst.

Volgelingen waren: verre bloedverwanten, lieden die van geslacht tot geslacht de volgelingen van één familie waren geweest, en lieden, veelal vreemdelingen, die vrijwillig volgeling waren geworden. Zij woonden niet allen in de nabijheid van hun Heer; sommigen waren zelfs buiten het Glarang- of regentschap gevestigd, en kwamen alleen op, als zij geroepen werden, of bescherming behoefden.

Geraakte een volgeling in geschil, had hij iets misdaan, dat hem in moeilijkheden kon brengen, of wel was hij benadeeld of beleedigd, dan wendde hij zich niet tot zijn hoofd, zijn Glarang of tot den regent, maar tot zijn Heer, zijn Karaeng, die als zijn verdediger optrad, zijn rechten handhaafde, en altijd trachtte hem uit moeilijkheden te redden. Het ligt voor de hand, dat, hoe aanzienlijker, hoe invloedrijker persoon zich de belangen van zijn volgeling aantrok, des te gemakkelijker recht werd verkregen, des te meer kans er was in het gelijk gesteld te worden, zelfs al had men ongelijk, of om ongestraft te blijven, als men misdaan had.

Dit volgelingenstelsel kreeg zulk een groote uitbreiding, dat niet alleen Anakaraeng's, maar ook alle adellijken, zelfs welgestelde inlanders volgelingen hadden, zoodat naast de verdeeling van het grondgebied in Glarangschappen en Kalompowankampongs een verdeeling van de bewoners ontstond in adellijken ieder met hun volgelingen, en dus ieder een macht uitmakende in het regentschap".

Het citaat was lang maar lonend. Kooreman toont verder aan, dat de functie van het Europese bestuur eigenlijk die van een superkaraëng is, die effectieve bescherming weet te geven aan allen, die daarom vragen, zonder dat daar direct verplichtingen tegenover staan. Dit heeft z.i. tot gevolg gehad, dat in de loop der decennia het beroep op bescherming tot de anakaraëngs gericht, verminderde, zodat daarmee hun macht verdween, en dat staatjes in de staat — in de zin van een adellijk heer, die tezamen met zijn volgelingen een eenheid vormt binnen een rijk — niet meer voorkwamen.

Uit de thans ter beschikking staande gegevens blijkt, dat in de loop der laatste 75 jaar, de vormen waarin dit volgelingenstelsel zich manifesteerde, zich gewijzigd hebben. De algemene kentrekken die thans aangetroffen worden zijn de volgende.

De hogere is verbonden met een aantal lageren, zijn mensen. De laatsten bewerken zijn sawahs in de ruimste zin van het woord, d.w.z. van de eerste grondbewerking af, tot de aflevering van de bossen bij hem aan huis toe; zij verzorgen zijn maistuinen en bewaken zijn langsapbomen als die vrucht dragen; zij doen boodschappen voor hem op de pasars; dragen hout en water aan voor dagelijks gebruik, verrichten herstellingen aan het huis, vervaardigen de gewone gebruiksvoorwerpen uit bamboe of hout, en helpen tenslotte bij een feest van hun heer de talloze werkjes te verrichten, die dan vereist worden. Daartegenover staat dat, indien deze lageren ongehuwd bij hun heer inwonen, er voor hun eten en kleren gezorgd wordt, en dat er kans is dat hun heer hen laat trouwen en hun huwelijksfeest verzorgt. Als zij eenmaal gehuwd zijn, wordt voor het paar een woning gevonden en krijgen zij een aantal bossen na de oogst bij zich thuis. Deze lagere leeft dan met zijn gezin apart, maar staat t.a.v. de te verrichten werkzaamheden dagelijks in contact met zijn heer. Nauw met deze verbonden geniet hij mee van de feesten, die het eentonige kampongbestaan breken, en deelt hij in het daarbij ten toon gespreide sociaal aanzien.

Van een vaste afspraak bij de aanvang der verhouding is nooit sprake. De band kan ieder moment worden verbroken; dit gebeurt echter steeds geleidelijk; een abrupte breuk ziet men ongaarne, omdat dit duidt op ruzie en omdat men meent, dat het beter is weg te gaan voor het conflict uitbreekt.

De band tussen een hogere en zijn mensen is beide partijen ten voordeel bij hun streven naar hoger. Het verliezen van een volgeling betekent voor de hogere een vermindering van zijn sociaal aanzien; zijn generositeit tegenover zijn mensen is hierbij van belang; wie de naam heeft veel te laten werken en weinig te geven krijgt moeilijk mensen en daarmee is zijn streven naar hoger direct ten zeerste beperkt. Het slaken van de band met zijn heer betekent voor een lagere, dat hij daardoor de bescherming en hulp van de hogere verliest en daarmee tevens het sociaal aanzien dat van deze op hem afstraalt. Het verlies van bescherming telde driekwart eeuw geleden echter zwaarder dan thans; de positie der lageren is in die tijd sterker geworden.

In de veelheid van vormen waarin het volgelingenstelsel zich manifesteert kunnen thans enige nuancen worden aangebracht.

Slechts bij uitzondering heeft een gewoon kampongman een vreemde bij zich in huis, die voor hem werkt, en t.a.v. wie van een volgelingenverhouding gesproken zou kunnen worden. Een dergelijke verhouding is daarbij uitgesproken tijdelijk; worden de persoonlijke banden in de loop der jaren sterker, werkt en woont de vreemdeling tot zijn genoegen, dan wordt de verhouding voortgezet. Maar vaak ziet men, vooral als de lagere gehuwd is, dat hij na verloop van tijd voor zichzelf begint, met een eigen tuin, of een eigen sawah; daarmee is dan de volgelingenverhouding zo niet verbroken dan toch losser geworden; de volgelingen van eerst wonen in dat geval niet meer als dienstbaren, maar als nieuwelingen in de kampong. ¹) Het is dan verder afhankelijk van de persoonlijke verhouding tot hun heer of zij bij speciale gebeurtenissen als feesten nog komen helpen.

In Bontoramba is als voorbeeld hiervan aanwijsbaar een echtpaar dat silariang gepleegd had, in de tijd voor de verzoening bij een der rijke mensen van de kampong werkzaam geweest was, een eigen huis betrokken had, en vervolgens ook na de verzoening daar was blijven wonen. Verder woonde in Bontoramba een jonge vrouw, een wees, die moeilijkheden met haar elders woonachtige familieleden had gekregen en nu bij een der vooraanstaande

---

¹) Zij werden bij de telling in Bontoramba tot de Restgroep gerekend.

kampongbewoners in huis was opgenomen. In de derde plaats dient hier vermeld een Javaan, een ex-kolonist, die bij iemand van de Mangenregroep in huis was gekomen en voor deze werkte. [1]) Dergelijke gevallen kent men in iedere kampong.

Nog minder frequent is de band van een gewoon kampongman met een lagere, die teruggaat op de vorige generatie. Ter onderscheiding van de nieuwe dienstbaren worden deze laatsten wel erfdienstbaren (sossorang) genoemd. Men heeft daarbij vaak te doen met een verwantengroep, die enkele generaties terug, een leidende positie innam, maar die sindsdien die positie aan een andere groep heeft moeten afstaan. De aanwezigheid van een enkel gezin erfdienstbaren herinnert dan nog aan die tijd van thans voorbije glorie. Het is veelal aan goede persoonlijke verhoudingen te danken, dat de bestaande band tussen een der hogeren en dat gezin bleef voortbestaan. Een voorbeeld hiervan werd niet in Bontoramba, wel echter in de kampong Pakatto aangetroffen. De slavenbruidsprijs werd hier nog kort geleden betaald.

Een kamponghoofd heeft tegenwoordig vaak iemand in huis, die briefjes voor hem overbrengt en extra boodschappen verricht; zijn functie brengt de behoefte aan een vertrouwd boodschapper [2]) met zich; vaak neemt hij daarvoor een jong familielid.

Familieleden zijn in principe elkaars gelijken en dus kan tussen hen ook nooit sprake zijn van een volgelingenverhouding. Als een ongehuwde jonge man bijv. voor een vooraanstaande oom [3]) gaat werken, is dit steeds een tijdelijk verschijnsel, omdat iemand die zijn oom helpt, er aan meewerkt om het verschil in aanzien tussen die oom en zijn eigen gezin te vergroten; dit heeft tengevolge, dat een jonge man op den duur, liever dan zijn oom te helpen bij het verwerven van meer sociaal aanzien, voor zijn ouders en zijn jongere broers en ongehuwde zusters gaat werken.

Mensen, die voor een bloedverwant werken, kunnen wel volgelingen genoemd worden, maar dat gebeurt eigenlijk alleen als zij bijv. te zamen met niet-familieleden als volgelingen van een hoofd optreden; onder dezen behoren zij dan tot de eersten. Door hun minder geprononceerde persoonlijke eigenschappen zijn zij t.o.v. hun familielid tot gehoorzamen, d.w.z. tot volgen bestemd, maar door hun afstamming zijn zij t.o.v. de andere volgelingen de hogeren en dus de leidenden.

---

[1]) De beide laatstgenoemde individuen werden bij de telling als familieleden van hun huisheer geregistreerd.

[2]) De suro (lett: boodschapper), heeft in Borongloë de taak van de verzorging der gemeentediensten — tot kort voor de oorlog: der herendiensten — toegewezen gekregen; hij doet geen boodschappen. Deze ontwikkeling is echter locaal zeer verschillend.

[3]) Hier gebruikt in de betekenis van purina, dus: iemand van de oudere generatie.

De woning van het Adatgemeenschapshoofd is het centrum van de adatgemeenschap Borongloë. Het adatgemeenschapskantoor is daarvan a.h.w. slechts een verlengstuk. Belastingzaken, grond- en vee-overdrachten, ruzies die in vechtpartijen eindigen, schakingen, huwelijken, vreemdelingen, al hetgeen de ornamentenverering betreft, alles wordt daar door het hoofd behandeld. T.a.v. sommige kwesties worden de aanbrengers verwezen naar het kantoor en de kantooruren, maar de meesten ontvangt hij thuis; daar wordt hun zaak besproken en zo mogelijk direct geregeld. Een actief hoofd trekt op deze wijze veel berichten tot zich. Om hem heen bevindt zich geregeld een aantal volgelingen.

Zij werken voor hem op de sawahs en in de tuinen en daarnaast doen zij boodschappen voor hem; sommigen brengen bij voorkeur berichten over of roepen mensen op; enkele anderen zijn speciaal belast met de verzorging van paard en sjees (bendi). Maar allen zijn, als goede volgelingen, tevens de oren en ogen van hun heer; zij brengen hem al hetgeen er in de kampongs gebeurt over, zodat hij daarvan geheel op de hoogte is. Zij treden eventueel hardhandig op, als iemand tegenover hem een onbeleefdheid begaat, want het is tevens hun taak een gezagsaantasting op een voor een ieder duidelijke manier af te straffen; iedere poging daartoe dient direct onderdrukt; niet reageren wordt beschouwd als een teken van zwakte. In deze tijden van gefixeerde grenzen is dit niet zo erg, maar in de oude tijden van voor 1905 dreigde dan spoedig afvalligheid met alle gevolgen van dien.

De volgelingen van het Adatgemeenschapshoofd van Borongloë waren in Juli 1948 zeven in getal: een zijner neven (samposikali); een Javaan, die als ex-romushà [1]) in Zuid-Celebes was gebleven, de taal geleerd had en zich in Borongloë thuis was gaan voelen; en verder een vijftal zonen en schoonzonen van volgelingen van zijn vader, uit de tijd dat die hoofd was.

---

[1]) Japans woord dat de betekenis kreeg van dwangarbeider.

Een ander Adatgemeenschapshoofd had een zelfde aantal volgelingen, maar daaronder bevond zich een drietal leeftijdgenoten, die door persoonlijke banden met hem verbonden waren; banden, die dateerden uit vorige levensperioden, de schooltijd o.a., en die nu de basis van hun volgelingenverhouding vormden.

Het verschil tussen deze beide Adatgemeenschapshoofden is duidelijk. In het laatste geval heeft men te maken met een hoofd, dat voor de handhaving van zijn macht, althans voor een deel, steunde op door hem persoonlijk gelegde banden. In het eerste geval met een hoofd dat, voorzien van persoonlijke eigenschappen die bij de Makassaren weinig in tel waren, practisch geheel steunde op de banden, die door voorgaande generaties gelegd waren. Het feit dat hij zich in deze tijden als hoofd wist te handhaven is slechts te danken, aan de steun van zijn vader, het vroegere hoofd en aan die van het Zelfbestuur van Goa.

De familieleden van het Adatgemeenschapshoofd wonen over een drietal kampongterritoren verdeeld. In zijn verwantengroep stelt men het steeds voor, alsof het aantal volgelingen, dat bij en tussen die familieleden in, in die kampongs woont, zeer groot is; dit dient om het sociaal aanzien van de eigen groep zo hoog mogelijk voor te stellen; het bezit van veel volgelingen betekent immers, dat een groep zich aanmerkelijk boven zijn omgeving verheft. In feite bleek, dat in de verwantengroep van het Adatgemeenschapshoofd slechts een achttal huizen met volgelingen werd aangetroffen. De bewoners hadden steeds een speciale band met een der familieleden van het hoofd; voor deze verrichtten zij de gebruikelijke werkzaamheden; bij feesten van de andere leden dezer verwantengroep werkten zij eveneens mede.

Volgens mededelingen is het aantal volgelingen van de karaëngsgroep zeer groot, speciaal het aantal dergenen wier vorige generatie ook reeds voor die verwantengroep werkte. De karaëngs zouden ieder een of meer volgelingen hebben, die veelal in de buurt van hun heer woonden. 1) Deze voorstelling van zaken beantwoordt alweer volkomen aan het gestelde ideaal: hoe meer volgelingen hoe groter aanzien. Maar gegeven de ervaring opgedaan bij de verwantengroep van het Adatgemeenschapshoofd die, zij het op

---

1) De sawahbewerking is hier geheel in handen van volgelingen, zo vertelt men, omdat men een karaëng ongaarne op de sawah aan het werk ziet.

lager niveau, een zelfde voorstelling van zaken gaf, dient men ook hier voorzichtig te zijn, zolang alleen op blote mededelingen moet worden afgegaan.

Het belang van het volgelingenschap in de vroegere door Kooreman beschreven vorm verminderde. Nieuwe vormen ontstonden; men vindt deze in de grotestads verhoudingen van Makassar. Op het platteland is de verhouding van grootgrondbezitter tot grondbewerker hiervan een voorbeeld.

Het volgelingenstelsel in en om de stad Makassar is aanwijsbaar waar rijke handelaren met koop en verkoop van rijst en vis, zand en stenen hun geld verdienen. Zij hebben voor hun handel een groot aantal mensen in hun dienst. En deze dienstverhouding is het beste te beschrijven als die van volgelingen tot hun heer, waarbij de persoonlijke eigenschappen van de handelaar, de punggawa, van overwegend belang zijn. Ook hier wreekt een volgeling een belediging zijn punggawa aangedaan; ook hier worden verrichte diensten — vaak naast een vast loon of stukloon — onregelmatig en globaal gehonoreerd; ook hier heeft de punggawa een persoonlijke band met een aantal van zijn mensen. Als hij overlijdt verloopt direct zijn handel; zijn organisatie is op persoonlijke banden met zijn ondergeschikten gebouwd.

Grootgrondbezit.

Een aantal kenmerken van het volgelingenstelsel vindt men terug bij het grootgrondbezit [1]) in de verhouding van de grootgrondbezitter tot zijn vertegenwoordiger (koasa) en van ieder van deze tot hun resp. grondbewerkers. In Zuid-Celebes bestaat over het algemeen geen tekort aan gronden, waardoor een groot aantal kleine boeren gedwongen zou kunnen worden, om grond van anderen te gaan bewerken. De hier aangetroffen vorm van grootgrondbezit dient begrepen te worden vanuit de verhouding van hoog tot laag. De beide factoren afstamming en persoonlijke eigenschappen, die wij boven reeds leerden kennen, zijn hiervoor van belang.

Een grootgrondbezitter heeft in het algemeen enige honderdtallen sawahs, die verdeeld liggen in meerdere onderling ver verwijderde kampongs. Hij zelf woont daar meestal ver vandaan; hij stelt dus per kampong, of per streek als dat zo uitkomt, iemand aan als zijn koasa om de daar gelegen sawahs te laten bewerken. Die koasa neemt op zijn beurt een aantal mensen uit dat gebied als bewerkers aan; zij krijgen zoveel sawahvakken als zij wensen of aankunnen. De taak van de koasa is ervoor te zorgen, dat de sawahs bewerkt worden, dat dit zo goed mogelijk gebeurt, dat de verdeling van de geoogste bossen volgens de gemaakte afspraken plaats heeft en dat tenslotte een redelijk aantal bossen de grondbezitter bereikt. Deze moet zijn vertegenwoordiger dus kunnen vertrouwen. Hij kiest daartoe dus bijvoorkeur iemand uit, die al in een persoonlijke betrekking tot hem staat en die verder bewezen heeft in staat te zijn, zijn eigen gronden goed te beheren en te bewerken. Een koasa is veelal een flinke persoonlijkheid; zo iemand trekt ook gemakkelijk bewerkers aan, hetzij onder zijn eigen familieleden, hetzij onder de andere kampongbewoners. Door zijn koasaschap stijgt hij in aanzien. Als reden dat de sunrang voor een meisje hoger was dan in haar verwantengroep gebruikelijk, werd opgegeven, dat haar vader koasa was.

---

[1]) Geen cijfers zijn beschikbaar om aan te geven wanneer precies van grootgrondbezit gesproken kan worden en wanneer niet. De hier gegeven voorbeelden zijn ontleend aan verhoudingen waarbij aan het bestaan van grootgrondbezit geen twijfel kan bestaan; één man bezat steeds meer dan 20 h.a.

Iemand, wiens aanzien alleen gebaseerd is op zijn afstamming, zal niet steeds tevens grootgrondbezitter zijn; hij bezit immers in feite vaak niet de persoonlijke eigenschappen, die nodig zijn om de beste koasa aan zich te binden; minder goede koasa trekken op hun beurt weer minder goede bewerkers aan; de opbrengstverdeling wordt minder goed georganiseerd; het aantal bossen dat zo'n grootgrondbezitter thuis zou ontvangen zou dus slechts nauwelijks lonen. Een grootgrondbezitter, die al te voordelige bewerkingscontracten zou willen afsluiten, ervaart, dat dit niet geapprecieerd wordt; het gevolg hiervan is, dat de bewerkers, die zijn gronden niet nodig hebben om in hun levensonderhoud te voorzien, hetzij gronden van anderen gaan bewerken, hetzij voor zich zelf beginnen.

Niet iedere man van adel brengt dus het initiatief en het organisatievermogen op om een nieuw complex sawahs te ontginnen. Dit kan slechts een man van adel, die, naast de vereiste afstamming, de daartoe vereiste persoonlijke eigenschappen bezit. Zijn die persoonlijke eigenschappen aanwezig, dan blijkt dat velen, liever dan voor zich zelf te beginnen, een stuk grond onder leiding van een zijner koasa voor hem ontginnen. De band met de hogere wordt dus van groot belang geacht. [1])

Iemand die zijn aanzien alleen dankt aan zijn persoonlijke eigenschappen, krijgt, evenmin als degeen wiens aanzien geheel op zijn afstamming gebaseerd is, het rendement van zijn grond dat hij rationeel economisch gedacht zou mogen verwachten. In de na-oorlogse tijden, toen vele Makassaarse handelaren grote sommen verdienden, had men kunnen verwachten, dat velen van hen al was het maar een klein deel van hun geld in gronden in het binnenland hadden belegd; dat zij sawahs hadden gekocht of althans grote stukken grond op hun naam in de landrenteregisters hadden laten inschrijven, met de bedoeling die later te doen ontginnen. Uit de landrenteregisters van Goa blijkt hiervan echter niets. De mening van een dezer handelaren, dat hij voor dat geld wel sieraden kocht, maar geen gronden, omdat gronden moeilijk snel te verkopen zijn als men geld nodig heeft, wijst slechts de richting waarin de verklaring gezocht moet worden.

Voor een handelaar, die geen familie van de Goase adel is, is het moeilijk om een goede koasa, en via deze een groot aantal bewerkers, aan zich te binden. Indien hij een aantal gronden zou aankopen, zou zijn oogstdeel de moeite niet lonen. Een gewoon kampongman bewerkt bij voorkeur de gronden van een vooraanstaand man uit de karaëngsgroep. Daarin heeft hij vertrouwen; dat versterkt zijn positie; een band met een man van adel kan steeds van waarde blijken. Zolang economische noodzaak echter niet dringt en de persoonlijkheid van de grootgrondbezitter hem niet van diens bijzondere persoonlijke eigenschappen overtuigt, is er voor hem geen reden om voor deze, een rijke vreemdeling, te gaan werken. Men beschouwt deze vreemde in principe als een gelijke, die men dus mag beconcurreren en benadelen terwijl men tegenover een man van adel in principe in een verhouding van laag tot hoog staat, die gebaseerd is op samenwerking. Een rijke vreemdeling zou zijn gronden slechts met succes kunnen laten bewerken, indien hij een huwelijk met een der karaëngs tot stand zou weten te brengen. Inhuwelijking betekent, dat hij geacht wordt de verlangde persoonlijke eigenschappen te bezitten.

---

[1]) Soms stelt iemand die veel gronden bezit een z.g.de koasa lompo (grote vertegenwoordiger) aan, die dan op zijn beurt weer locale koasa, ter onderscheiding wel kleine vertegenwoordigers (koasa tja'di) genoemd, aanstelt.

De verhouding van afstamming tot persoonlijke eigenschappen is wellicht te vinden in de Makassaarse idee, dat de meest geapprecieerde eigenschappen inhaerent zijn aan de verwantengroep der karaëngs, en dat de Vorst geacht wordt deze eigenschappen in hoogste potentie te bezitten.

Iemand, die wat betreft zijn afstamming niet tot de verwantengroep der karaëngs behoort, maar die blijk geeft die eigenschappen wel te bezitten, beschouwt men dus min of meer als karaëng. Een huwelijk met een lid der karaëngsgroep is in dat geval mogelijk.

Iemand, die tot de verwantengroep der karaëngs behoort, maar die die eigenschappen niet blijkt te bezitten, wordt toch geacht hen in potentie te bezitten. Men houdt rekening met de mogelijkheid dat zij alsnog tot uiting zullen komen.

De persoonlijke eigenschappen nodig om een „goede" heer te zijn in Kooremans tijd, verschillen van die in deze tijd. Het oude persoonlijkheidsideaal heeft zijn aantrekkingskracht (nog) niet verloren; er is daarnaast een nieuw aan het ontstaan, dat (nog) niet geaccepteerd is. H. J. Merlijn schetste in zijn boek Bontorio het oude ideaal in de figuur van „de laatste generaal" en het nieuwe in diens zoon. De laatste schets slaagde m.i. daarom minder goed, omdat deze „djurutulisfiguur" door hem met een aantal persoonlijke eigenschappen toegerust werd, die de Gouvernementele instanties tussen 1905 en 1924 wel gaarne in de jongere adellijke hoofden zagen, maar die in deze vorm als nieuw ideaal niet aanvaard werden. Enkele dezer eigenschappen nu waren aanwezig in het hoofd dat, zoals boven gesteld werd, geen volgelingen door zijn persoonlijke eigenschappen aan zich had weten te binden en dat dus moest steunen op familie en bestuur om zich in zijn functie te handhaven.

Slaven (ata).

Matthes vertaalt de term ata met „slaaf, dienaar, onderdaan". Deze vertaling is ook thans nog juist. Als de Vorst van Goa over zijn ata spreekt moet uit het verband van de zin opgemaakt worden of hij daarmee zijn slaven, zijn volgelingen, dan wel zijn onderdanen bedoelt, dan wel eventueel zijn adellijke bondgenoten. Indien iemand zich tegenover de Vorst diens ata noemt, is dit een zelfvernedering, die — vooral als het een voornaam man betreft —

vaak neerkomt op een buiten alle proporties staande verheffing van de Vorst en daarmee van de spreker zelve.

Evenmin als men iemands stand als een vaste kenbare grootheid aan kan geven, kan men ook het begrip ata met één term vertalen; vertalen is slechts mogelijk, indien de betrekking van de spreker tot degeen als wiens ata hij zich beschouwt, duidelijk is. Ata duidt een relatie aan. Een bewoner van de kampong Pakatto, die zich een ata (onderdaan) van de Vorst van Goa noemt, blijkt ook zelf een ata (slaaf) te bezitten.

Voorzover de term ata met slaaf vertaald wordt, blijkt, dat slaven bij de hoogste stand behoren. Friedericy deelt mede, dat zij algemeen geminacht werden, maar dat de hofslaven tegenover de gewone mensen een bevoorrechte positie innamen. ¹) De slaven blijken niet in een vaste sociale hiërarchie geplaatst te kunnen worden. Zij vormen te zamen ook geen geïntegreerde groep. Zij hebben elk voor zich hun banden met hun heer. Men kan hun positie slechts aangeven in de verhouding tot hun heer.

De positie der slaven in het Makassaars-Buginese land geeft geen aanleiding om deze met bijzonder sentiment te bezien. „Mochten de slaven al geminacht zijn, de behandeling, die zij ondervonden moet, voorzover ik heb kunnen nagaan, niet slecht zijn geweest," schrijft Friedericy. ¹) Volgens hem vertoonden voor 1905 de slaven in hoofdzaak de volgende kenmerken:

1. slaaf worden geschiedde door mensenroof (in de oorlog), door koop en door rechterlijke vonnissen;
2. slaven werden als rechteloos beschouwd;
3. slaven hadden een aparte sunrang, die lager was dan die van andere mensen;
4. niet de banden met hun familieleden maar die met hun heer waren voor hen in de allereerste plaats van belang.

Een onderzoek naar de huidige verhoudingen onder deze groep leverde m.b.t. deze punten het volgend resultaat.

Ad 1. Mensenroof, mensenkoop en veroordeling tot slavernij bij rechterlijk vonnis, zijn omstreeks 1905 officeel verboden en in feite hoogstens de eerste jaren daarna, maar al spoedig niet meer

---

¹) H. J. Friedericy, diss. p. 551.

voorgekomen.[1]) Nieuwe slaven kwamen er dus niet meer bij.

Ad 2. Er zijn thans geen mensen meer aan te wijzen die voor de rechter als rechteloos beschouwd worden. Indien er al mensen zijn die bijv. geen eigen grond hebben, dan wordt nooit verklaard, dat zij die niet mogen hebben, maar slechts dat zij die niet nodig hebben, omdat er al voor hen gezorgd wordt; een ieder weet dat deze mensen vrij zijn om naar elders te trekken, daar te gaan wonen en er grond te kopen of te ontginnen. In meerdere rechterlijke vonnissen bleek dat lageren rechten konden doen gelden tegenover hogeren.

Ad 3. In de bovenvermelde regeling uitgaande van de Vorst van Goa ter vaststelling van de hoogte van de sunrang voor de verschillende rangen en standen in zijn rijk, werd ook de sunrang voor „de slaven van de Vorst" gefixeerd en wel op 12 reaal. Over andere slaven wordt niet gehandeld. In de huwelijksregisters van de adatgemeenschap Borongloë werd over het tijdvak 1940—1949 tweemaal deze slavensunrang geregistreerd. Het waren echter geen slaven van de Vorst van Goa, maar slaven van het Adatgemeenschapshoofd en van een lid van een der vooraanstaande verwantengroepen in de kampong Pakatto, voor wie de vorstelijke slavensunrang opgetekend werd.

Ad 4. Van een aantal personen kan worden gezegd, dat zij leven bij en werken voor hun heer. Zij hebben geen eigen gronden. Hun verwantengroep omvat slechts enkele gezinnen, is niet geïntegreerd en niet traditioneel. Zij nemen deel in de vereringsgemeenschap van hun heer.

Met deze gegevens voor ogen is het onvruchtbaar om te debatteren over de vraag of bijv. iemand, wiens ouders „slaven" waren, voor wiens huwelijk een sunrang van 12 reaal werd betaald, maar die, immers vrij om te gaan waar hij wil, in Makassar een handel opzette, slaaf is of niet. Terwijl hij in zijn kampong van herkomst nog beschouwd wordt als erfslaaf, geldt hij wellicht in Makassar als een schrander handelsman.

Het aantal dergenen die in hun eigen kampong als slaaf beschouwd worden, loopt terug. Er komen geen nieuwe slaven meer bij, er gaan er slechts af; in enkele gevallen geschiedde dit zelfs via een officiële vrijverklaring (sura' maradeka) door de heer afgegeven, zoals in 1939 in Mandar nog geschiedde, ¹) maar in de meeste gevallen, doordat kinderen van slaven verhuisden naar andere gebieden en daar als op zichzelf staande individuen gelijke kansen als andere enkelingen kregen in hun streven naar hoger. Alleen als in een kampong een gezin woont waarvan algemeen bekend is, dat de resp. ouders slaven waren, dat bij hun huwelijk de slavensunrang betaald werd en dat dit huwelijk geheel door hun heer geregeld en verzorgd werd, en als dit paar dan in die zelfde kampong is blijven wonen, daar geen grond heeft maar de grond van hun heer bewerkt en verder de gebruikelijke werkzaamheden voor hem verricht, dan kan men zeggen dat zo'n paar in die kampong nog als slaaf beschouwd wordt.

---

[1]) Hier wordt gedoeld op het gebied der Zelfbesturen, dat pas in 1905 onder directe invloed van het Gouvernement kwam te staan. Toen pas kon de „afschaffing der slavernij" daar feitelijk doorgevoerd worden.

Dit houdt in algemene bewoordingen gesteld, thans in Borongloë in, dat van minachting slechts blijkt, als over hun huwelijksmogelijkheden gesproken wordt; dan blijkt dat gewone mensen (tau samara') liever geen huwelijksbanden met hen aangaan; hun huwelijkskansen — en dit geldt speciaal voor de jonge mannen — zijn beperkt; van een zekere minachting bleek mij verder slechts toen ik als onderzoeker naar hun officiële positie navraag deed. Het werk dat de slaven verrichten is gelijk aan het werk dat vele anderen verrichten, die als volgelingen beschouwd worden.

Kooreman noemt in 1883 de slaven niet bij zijn omschrijving van het begrip volgelingen. Bij hem vormen de slaven een aparte groep.

Friedericy ²) verklaart bij zijn analyse der Makassaars-Buginese maatschappij, dat de slavenstand „eigenlijk secundair is" en „geen wezenlijke taak in het leven der maatschappij" had. Hij schakelt deze dus bij zijn verdere behandeling uit. Uit zijn gegevens kan echter moeilijk anders geconcludeerd worden, dan dat de slaven in een speciale verhouding tot de karaëngs stonden, en dat zij — in Goa — onderling geen andere band hadden, dan het besef, dat zij allen bij leden van een en dezelfde verwantengroep thuis hoorden. Hiervoor pleit de bovenvermelde sunrang regeling, waarin de Vorst alleen voor zijn slaven een aparte sunrang vaststelt. En hiervoor pleit verder het feit, dat bijv. het Adatgemeenschapshoofd van Borongloë tegenover een karaëng niet over zijn ata maar over

---

¹) Juridisch kan deze vrijverklaring natuurlijk geen enkele betekenis hebben na de officiele vrijverklaring van alle slaven door het Gouvernement.

²) Zie Friedericy, idem, p. 582.

zijn mensen (taunna) spreekt, omdat spreken over zijn ata een uiting van hovaardij zou zijn; hij zou zich daardoor a.h.w. aan een karaëng gelijk stellen en belachelijk maken. Hij spreekt wel over zijn ata tegenover zijn onderdanen, maar veel minder openlijk dan de Vorst dat doet. ¹)

Het schijnt dat het bezit van slaven iets is wat gelijk een bepaald ritueel of een bepaalde kleur bij de karaëngsgroep behoort, en wat, gelijk zoveel andere bij de hoogste groep behorende cultuurelementen, door de lagere groepen successievelijk overgenomen wordt. Het bezit van slaven werd i.c. door die hoogste groep aan de lageren niet streng verboden, maar toch ook niet zonder meer toegestaan. Dit verklaart waarom het Adatgemeenschapshoofd in zijn eerste gesprekken met de onderzoeker het aantal zijner ata als zeer groot voorstelde, maar tevens waarom hij later, toen herhaaldelijk op deze ata-kwestie teruggekomen werd, opmerkte, dat het wat gek was om zoveel over zijn ata te spreken.

Van de uiterlijke kenmerken, die de slaven in Kooreman's en wellicht ook nog in Friedericy's tijd onderscheidden, zijn thans de meeste weggevallen. Een enkel kenmerk bij slechts weinige individuen herinnert thans nog aan een complex, dat een halve eeuw geleden een veel belangrijker plaats in de cultuur innam.

Eed van trouw.

Als Makassaarse mannen van — ter bepaling der gedachten — tussen de 15 en de 35 jaar bijeen zijn, behoort het tot de goede toon om verhalen te vertellen, die op een waarnemer de indruk van opschepperige en sterke verhalen maken. Successen bij vrouwen (steeds onherkenbaar vaag aangeduid) en successen in een handgemeen behaald, of een overtroeving in een woordgevecht, meet men gaarne breed uit. Een moedige daad of een royaal gebaar wordt niet verzwegen. Bij de beschrijving van een feest stelt men het aantal karbouwen dat daarbij geslacht werd, het aantal gasten dat aanwezig was en de duur van het feest, steeds zo groot en ruim mogelijk voor. Vroegere feesten overtreffen in die verhalen

---

¹) De slaven in Borongloë hadden in 1949 actief kiesrecht; zij kozen in feite mede. Voor de oorlog deed ik hier geen navraag naar. Friedericy deelt op pagina 552 van zijn proefschrift (1933) mede, dat de slaven van het kiesrecht t.a.v. de over hen gestelde hoofden waren uitgesloten; hij doelt hier op de slaven der karaëngs.

de tegenwoordige steeds in alle opzichten. De grootheid van de eigen verwantengroep in het verleden wordt op deze wijze de thans levenden en dus ook de steeds meeluisterende jongeren, duidelijk voor ogen gesteld.

In de eed van trouw (aru) die bij de inhuldiging van een nieuwe Vorst of bij andere zeer belangrijke gebeurtenissen als oorlog, door lagere hoofden of vooraanstaande volgelingen tegenover de Vorst wordt afgelegd, komt deze pochende toon eveneens duidelijk tot uiting. Het is een aaneenschakeling van uitingen van de grootste zelfverheerlijking, met direct daarnaast woorden van de meest volstrekte onderwerping aan de hogere. Het is een zelfde soort zelfvernedering, die uiteindelijk niet anders is dan een zelfverheffing, die ook opgemerkt werd, waar mannen van aanzien zich een slaaf des Vorsten noemen.

Deze eed wordt met getrokken kris onder tekenen van de hevigste emotie zin voor zin eigenlijk meer uitgestoten dan uitgesproken. De hiervolgende eed behoort aan het ex-Adatgemeenschapshoofd van Borongloë; hij sprak hem o.a. uit bij de inhuldiging van de Vorst van Goa in 1937. De optekening van de tekst had in 1948 plaats. ¹)

Let eens op mij,
de ellendigste dienaar Gods,
de geringste der strijders van de Profeet.
Waar niemand is, daar ben ik;
en waar wel iemand is, daar ben ik
als zijn tweelingbroeder.
Ik ben de man der vrouwen,
de minnaar der meisjes;
de man, die onwankelbaar trouw is aan de adat;
die aan de adat vasthoudt,
die voor de waarheid pal staat.
Ik ben steeds aan de arbeid,
als een pakzadel, dat nooit afgenomen wordt;
als een buiksingel, die nooit losgemaakt wordt.
Ik ben sterk als een staartriem, die nooit scheurt,

---

¹) Deze vertaling verscheen reeds in het maandblad Oriëntatie van Februari 1949. Enkele verbeteringen werden aangebracht. De tekst zelf geraakte in ongerede en kon daardoor hier niet worden afgedrukt.

als een naald, die nooit breekt,
als een vel, dat niet huilt, als het geslagen wordt.
Of het zwaar is of licht,
ik draag alles.
Indien ik ver weg gestuurd word,
dan behoeft niemand mij te helpen bij mijn taak;
dan heeft men slechts te luisteren
naar het bericht, dat ik terugbreng.
Want ik ben als een duif, die niet
gelokt hoeft te worden, maar die uit zich zelf komt.
Indien ik dichtbij werk te verrichten krijg,
dan heb ik daarbij geen hulp nodig;
dan heeft men slechts toe te zien bij mijn werk.
Want ik ben als een haan, die niet geroepen hoeft te worden,
maar die uit zichzelf komt.
Al is er maar één stuk rotan uit een rotanmat,
al is er maar één reep lontar,
als de Rijksraad er op zit, ga ik er ook op zitten.
Al striemt mij regen en wind,
al draait de wervelwind mij rond,
ik ben niet bang,
indien ik slechts bescherming vind bij de Rijksraad.
Ik ben een afstammeling van mensen, die volharden;
ik ben een afstammeling van mensen, die de dood niet vrezen;
ik ben de betrouwbaarste aller vertrouwelingen,
ik ben de beste aller volgelingen,
ik ben de dapperste man van Goa,
de held van Borongloë.
Let eens op de Berangrivier,
het nooit brekend ankertouw van Goa;
let eens op de berg, de Bawakaraëng,
het nooit loslatend anker,
zo ben ik ook,
en pas wie zó te vertrouwen is,
is waarlijk te vertrouwen.
Als de Rijksraad zich naar het Westen verplaatst.
dan ga ik ook naar het Westen;
als hij zich naar het Oosten verplaatst,
dan ga ik ook naar het Oosten.

Maar als de Rijksraad vertoeft
bij U mijn Vorst, in de voorouderlijke vergaderzaal, dan
blijf ik beneden. 1)

Oppositie.

Fairchild's omschrijving van het begrip „opposition" geeft de verhoudingen in Zuid-Celebes goed weer. Hij definieert: „Resistance to or efforts to prevent or offset the efforts or ideas of another person or group, not necessarily accompanied by attitudes of anger or purpose to destroy or injure the opponent". 2) Deze term zal hier thans verder gebruikt worden.

Oppositie is inhaerent aan de verhouding van mannen onderling. In het gezin is de verhouding tussen vader en zoon sterk — en die tussen broers iets minder sterk — geformaliseerd. Aan het oppositiestreven binnen het gezin is daarmee zijn grootste kracht ontnomen.

Oppositie is waarneembaar tussen verwanten en speciaal tussen de vooraanstaande leden ener verwantengroep.

Ook de verhouding tussen een hoge en een lage, en evenzo tussen een oude en een jonge man is geformaliseerd. Tegenspreken van de hogere, resp. oudere, is verboden; spreken in diens aanwezigheid, is al gauw een onbeleefdheid. De manier van omgang maakt een stroeve indruk.

Oppositie is verder waarneembaar tussen verwantengroepen onderling. Waar een ornament aanwezig is, staan de vererings-gemeenschappen tot elkaar in oppositie. Er is oppositie tussen kampongs onderling, tussen adatgemeenschappen onderling en tussen rijken onderling.

Binnen al deze groeperingsvormen zijn, eveneens latent, steeds tegenstellingen aanwezig. Zij zijn slechts niet steeds merkbaar.

Vereringsgemeenschappen treden dus niet steeds als een eenheid op. 3) De tegenstelling is vaak terug te voeren tot in het gezin van de Vorst, bijvoorbeeld indien het individu dat op grond van zijn afstamming als Vorst aangewezen is, niet tevens de persoon-

---

1) D.w.z. ik vergader niet mee, ik volg. De Makasaarse woningen staan op palen. Als de Vorst met zijn Rijksraad vergadert, wachten de lageren onder het huis en luisteren mee.

2) H. P. Fairchild: Dictionary of sociology, New York, 1944.

3) Een rijk, d.i. een locale, administratief-politieke eenheid, en de vereringsgemeenschap om het ornament van de Vorst van dat rijk vallen voor een groot deel samen.

lijke eigenschappen bezit, die voor de effectieve uitoefening daarvan noodzakelijk zijn.

De Vorst wordt geacht van het zuiverste bloed te zijn en in hoogste potentie de persoonlijke eigenschappen te bezitten, die de Makassaren bij een leider verwachten. Als een Vorst aan deze beide vereisten voldoet, blijkt hij in staat om een politiek te voeren die gericht is op vergroting van zijn gebied en van het getal zijner onderdanen.

Als een Vorst niet aan die eisen voldoet, ontstaat veelal een splitsing binnen het rijk, die in het vorstelijk gezin zijn aanvang neemt. Vaak is reeds bij een troonopvolging het conflict tussen degeen, die formeel de rechthebbende is, omdat hij de oudste zoon is, of omdat hij geacht wordt van het zuiverste bloed te zijn, en degeen die de beste persoonlijke eigenschappen bezit, aanwijsbaar. Zo'n splitsing vormt voor de Vorst een bedreiging. De kracht die zijn rijk dan naar buiten kan ontwikkelen blijft gering. Zijn streven is er dan nog slechts op gericht om zijn positie binnen zijn rijk te handhaven. Een klassiek voorbeeld is hiervan de broederoorlog in Sidenreng in 1831 e.v. jaren.

Eerdmans [1]) geeft de redenen, die tot die strijd voerden, duidelijk aan: „Uit het voorafgaande is gebleken dat La Pawawooi Mohamad Ali, Vorst van Sidenreng, een hoogbejaard man, steeds trouw onze zijde gehouden, en het Gouvernement vele en gewichtige diensten bewezen had. Toen zijn zoon Petta Tjambange met de Wadjosche prinses Mapalakae Aroe Maenge huwde, was bepaald dat een eventueel uit dat huwelijk geboren zoon, troonopvolger van Sidenreng zou worden.

Uit dien echt werd geboren La Patongai, Datoe Lampoele, die dan ook aan het bestuur te Makassar als troonopvolger voorgesteld en bij akte erkend werd. Datoe Lampoele was echter een onrustig, avontuurlijk persoon, wiens handelingen en gedragingen in menig opzicht aanstoot gaven; bovendien was hij Bone zeer toegedaan.

---

[1]) De thans volgende aanhaling is afkomstig uit een niet gepubliceerde belangrijke nota over de geschiedenis van het Gouvernement Celebes en Onderhorigheden van de hand van de kort voor de Japanse inval overleden oud-Assistent Resident A. L. A. F. Eerdmans. De beneden nog volgende aanhalingen uit deze zelfde nota zullen worden aangegeven met „Eerdmans". Het is te hopen, dat het mogelijk zal blijken het, in de oorlog gespaard gebleven gedeelte van dit werk, tot welks uitgave voor de oorlog wel was besloten, doch nog niet was overgegaan, alsnog te publiceren.

Een en ander had ten gevolge, dat zijn grootvader, de oude Vorst van Sidenreng, meer en meer van hem vervreemde en grooter genegenheid koesterde voor een zoon van Petta Tjambange uit een tweede huwelijk met We Nomba Daroe Pamana verwekt, en genaamd La Pangorisang, dien hij tot troonopvolger bestemde. Datoe Lampoele die zijne aanspraken op Sidereng's troon niet wilde loslaten, begon reeds gedurende de laatste jaren van Mohammad Ali's leven, aanhang te werven onder de Vorsten en grooten in en buiten Sidenreng, en kon hij zeker rekenen op den steun van zijn schoonvader Datoe Mario-ri-awa, eenige Wadjosche en Bonésche aanzienlijken. Daarentegen had La Pangorisang, veel partijgenooten onder de grooten van Sidenreng, de Wadjosche familieleden zijner moeder Datoe Pamana, terwijl ook de Vorst van Barroe (Topatarai Soemagaroeka), zijn lateren schoonvader, hem steunde evenals de Vorsten van Sawitto en Rappang.

Toen de oude Vorst van Sidenreng den 7den November 1831 overleed en La Pangorisang als Vorst optrad, barstte spoedig een broederoorlog uit". [1]) En later:

„Door onze tusschenkomst, was La Pangorisang, in 1835 hersteld in de hem gedurende den oorlog ontnomen landstreken, en had hij zich met Datoe Lampoele verzoend, aan wien toegestaan werd zich in Sidenreng te vestigen. Hij hoopte echter in stilte op hulp van Bone om vroeg of laat zijn doel: Sidenreng's troon, te bereiken. Dientengevolge bleef Sidenreng in twee elkaar vijandige partijen verdeeld". [2])

Oppositieverschijnselen treft men in velerlei vormen op ieder niveau aan. Het volgelingenstelsel versterkt de positie der strijdenden. Het streven is er op gericht om met behulp van zoveel mogelijk lageren als volgelingen en zoveel mogelijk gelijken als bondgenoten een hogere te overwinnen. Steeds poogt men daarbij om tevens de hoogste onder zijns gelijken te worden. Een zekere eenheid van territoor wordt hierbij altijd gehandhaafd; tegenstanders en medestanders zoekt men bij voorkeur onder zijn buren. Zo is het gehele Makassaars-Buginese land, zo is ieder rijk, iedere adatgemeenschap, iedere kampong en ook iedere verwantengroep en ook ieder gezin met meer dan één man, potentieel een strijdtoneel.

---

[1]) Eerdmans, p. 515—516.
[2]) Eerdmans, p. 520.

In elk van deze groeperingen streven meerdere individuen naar meer macht binnen de voor hen bestaande, territoriaal gebonden mogelijkheden. Zij stranden daarbij steeds op het onderling concurrerend streven van hun gelijken. Want als iemand in een bepaalde situatie meent, dat hij voor zich en zijn familie en, eventueel, voor zijn land, zijn streven beter kan dienen door zich aan een bepaalde afspraak niet te houden, dan trekt hij zich terug. Op trouw tussen gelijken m.b.t. de onder hen gemaakte afspraken, kan niet worden gerekend. Trouw tot in de dood is slechts aanwijsbaar tussen hoog en laag.[1])

Indien wij nu enkele oppositieverschijnselen op verschillend niveau nader bezien, dan blijkt in de verwarrende verscheidenheid toch een algemene lijn aanwijsbaar.

Een Kapalakampong streeft er naar zijn Kapalaschap te behouden voor zich en zijn familieleden, want wie te zeggen heeft over een niet-familielid is hoger dan dat niet-familielid en in dat hoger aanzien, delen, althans binnen zijn kampongterritoor, zijn familieleden. De positie van de Kapala verschilt m.b.t. de leden van zijn eigen verwantengroep en m.b.t. die van andere op zijn territoor woonachtige groepen. In zijn eigen groep behoort hij tot de vooraanstaande mannen; als zodanig hoort hij alles wat er daar omgaat; aan zijn Kapalaschap ontleent hij op zijn beurt weer het aanzien nodig om invloed in zijn groep uit te oefenen.

Bij de leden van de andere groepen gaat zijn invloed in vele gevallen, slechts zover als nodig is om die werkzaamheden te verrichten, die hem, via Zelfbestuur en Adatgemeenschapshoofd, door ambtenaren van het Binnenlands Bestuur opgedragen zijn. Dit betreft dus veelal administratieve zaken, maar aangezien administratie en de uitoefening van de feitelijke macht hier niet gescheiden worden gedacht, is zijn invloed zeer groot. Voor de bewoners van het kampongterritoor is de Kapala de man, bij wie zij hun belasting moeten betalen; die de gemeentediensten regelt; bij wie het verzoek voor de ontginning van een nieuw stuk grond in eerste instantie voorgebracht moet worden; aan wie een adspirant kampongbewoner toestemming tot vestiging moet vragen; aan wie overnachtende gasten gerapporteerd moeten worden, enz. enz.

---

[1]) Ook hier zijn grenzen. Persoonlijke trouw van een lagere tegenover een hogere wordt gewaardeerd. Maar trouw van een verwantengroep van lageren tegenover een hogere duurt zolang de eersten zich op de laatsten aangewezen weten en zij niet een machtiger hogere hebben tot wie zij zich kunnen richten om hulp en bescherming.

In al dergelijke dagelijks voorkomende zaken dient hij dus gekend te worden. Hij is de schakel tussen de bewoners van zijn kampong en het Adatgemeenschapshoofd. Het is dus voor alle kampongbewoners van belang om met hem op goede voet te staan. Bij niet-familieleden houdt zijn invloed spoedig op. Hij blijft buiten hetgeen voor hen als familieleden belangrijk is. Als hij een poging doet om zijn invloed verder uit te breiden dan ontstaat tegenstand. De tegenstelling tussen de verschillende verwantengroepen op een en hetzelfde kampongterritoor komt o.a. tot uiting bij de uitoefening van de functie van gurukampong.

De gurukampong is de laagste godsdienstbeambte in de hiërarchie waarin de Kali aan de top staat voor het hele rijk, en waarin de Imang voor zaken binnen de adatgemeenschap aan deze ondergeschikt is. De gurukampong is op zijn beurt weer ondergeschikt aan de Imang voor zaken, die de bewoners van zijn kampong betreffen. Hij heeft als taak de geboorten en sterfgevallen, de huwelijken en de gevallen van mensen die tot echtscheiding willen overgaan ter kennis van de Imang te brengen. Hij verleent zijn hulp bij geboorte, begrafenis en grafbezoek v.z.v. moslims ritueel daarbij moet plaats hebben.

De gurukampong heeft dus direct te maken met het intieme familieleven en daarom heeft men voor zijn functie bij voorkeur een familielid. Een groep familieleden, die op een kampongterritoor te zamen woont naast de Kapalagroep, heeft dus vaak een eigen guru. ¹) Op een kampongterritoor treft men op deze wijze naast de eigenlijke gurukampong vaak één of zelfs twee guru's aan, die ieder voor hun eigen familie werken. Zij streven er naar rechtstreeks met de Imang in contact te treden; dat verschaft hun een zelfstandige positie tegenover de guru van de Kapalagroep. Soms (zoals in Bontoramba) laat de Kapala dit toe; de guru van de Kapalagroep moet zich daar dan bij neerleggen; maar de Kapala en zijn guru zowel als de Imang kunnen dit streven tegengaan.

---

¹) In Bontoramba heeft de Mangenregroep (18 huizen) zijn eigen guru. Ook enkele andere daar wonende Buginezen worden door deze man geholpen. De overigen, Makassaren, vragen in voorkomende gevallen hulp aan de guru van de Kapalagroep.

Waar de Kapalagroep niet de enige, maar wel verreweg de grootste groep in de kampong is, is vaak een strijd bemerkbaar, al nam deze nog geen scherpe vormen aan. Waar twee bijna even grote groepen op één territoor naast elkaar wonen, komt die strijd duidelijker tot uiting; een voorbeeld daarvan vindt men bij de verkiezing van een nieuwe Kapala. Verkiezing heeft plaats, volgens het verkiezingsreglement 1927, bij meerderheid van stemmen der werkbare mannen. De strijd wordt gevoerd enerzijds door te trachten de kampongbewoners die tot geen van beide concurrerende verwantengroepen behoren aan zich te binden en anderzijds door de band met het Adatgemeenschapshoofd te versterken, of indien mogelijk door een lid van de hoge adel voor het geval te interesseren. Hun hulp [illegible] belang omdat zij — maar dit berust niet op het verkiezing[illegible]ment — soms een stemming ongeldig verklaren, dan wel [illegible] meedelen, dat slechts een proefstemming gehouden werd [illegible] resultaat niet met hun wensen overeen kwam. [1])

De Kapala kan zijn positie versterken door aansluiting te zoeken bij andere Kapala; het sluiten van een huwelijk is daartoe het aangewezen middel. Maar hierdoor zou direct een machtsvorming binnen de adatgemeenschap ontstaan, die door het Adatgemeenschapshoofd ongaarne gezien wordt. Dit is in nog sterker mate het geval indien een Kapala aansluiting zou zoeken bij een naburig Adatgemeenschapshoofd. Dit zou een daad zijn, waaruit een zekere vijandigheid t.a.v. het eigen hoofd zou spreken, want dan dreigt direct afval van het eigen hoofd en overgang naar het buurhoofd. Dit laatste kwam v.z.v. bekend zelden voor, omdat sinds 1905 deze overgangen niet meer overgelaten zijn aan het vrije spel der Makassaarse machten, maar door de ambtenaren van het Binnenlands Bestuur moeten worden goedgekeurd. Dit Bestuur stond in de practijk grenswijzigingen slechts zelden toe. Het hield bij voorkeur vast aan de in de jaren na 1905 gefixeerde grenzen.

De Kapala kan ook aansluiting zoeken bij de familie van het

---

[1]) Het Hoofdenverkiezingsreglement van 1927 wordt dus niet toegepast zoals het door het Europese Bestuur, dat het invoerde, bedoeld was. Meerderheid van stemmen is, naar Makassaars gevoelen op zichzelf niet voldoende om het Kapalaschap te veroveren. Daartoe is ook de instemming van het eigen hoofd vereist. Dit reglement sluit dus willekeur van de zijde der hogeren niet uit, maar beperkt deze.

Adatgemeenschapshoofd; een huwelijk tussen leden der beide verwantengroepen blijkt mogelijk. 1)

Het blijkt dus dat de Kapala en de vooraanstaande leden van zijn verwantengroep er naar streven om, wat betreft het eigen kampongterritoor, zich te handhaven, zo mogelijk om hun positie te versterken, en wat betreft het gebied daarbuiten, om eigen aanzien te verhogen door het aangaan van banden met gelijke of even hogere groepen.

Het Adatgemeenschapshoofd voert een politiek, die binnen zijn gebied erop gericht is om, ten eerste, zijn eigen verwantengroep tot een zo sterk mogelijke eenheid te maken en, ten tweede, om zijn invloed in de kampongs waar geen familieleden van hem wonen zo veel mogelijk te versterken. Dit laatste geschiedt door het leggen van een huwelijksband, of door er naar te streven een familielid of een vertrouwd volgeling tot kamponghoofd benoemd te krijgen. Zo werd bij een Kapalaverkiezing naast een lid van de leidende daar woonachtige verwantengroep, de broer van het Adatgemeenschapshoofd candidaat gesteld. Hij kreeg een aantal stemmen van leden der daar wonende Restgroep, maar verloor desondanks. Pas toen, nadat de eerste stemming tot proefstemming was verklaard, de tweede een gelijk resultaat opleverde, legde het Adatgemeenschapshoofd zich daarbij neer.

Het Adatgemeenschapshoofd gaat machtsvorming binnen zijn gebied tegen. Hij ziet dus huwelijksrelaties tussen de naaste familie-

---

1) Men kan daarbij opmerken dat steeds een man van de groep van het Adatgemeenschapshoofd een meisje van de Kapalagroep huwt. Enig verschil in aanzien tussen Adatgemeenschapshoofd en Kamponghoofd en dus ook tussen hun verwantengroepen wordt geacht steeds te bestaan en door het huwelijk wordt de idee, als zou een man met een vrouw uit een verwantengroep van hoger aanzien dan de zijne huwen, vermeden. Een neef (samposikali) van het Adatgemeenschapshoofd werd zo in het huwelijk verbonden met een dochter van de Kapala van Bontoramba.

Bij de opvolging in het kapalaschap is een duidelijke voorkeur voor de zoon, althans voor een na familielid van de vorige Kapala aanwijsbaar. In 7 van de 14 kampongs van de adatgemeenschap Borongloë hebben tussen 1939 en 1949, de Kapala gewisseld; 3 daarvan werden opgevolgd door een zoon; één door een schoonzoon, één door een jongere neef en 2 door iemand uit een andere verwantengroep. In het eerste dezer gevallen was die oud-Kapala een Sajid, een vreemdeling, die wegens een vrouwenkwestie de kampong en de adatgemeenschap moest verlaten; in het laatste was de nieuwe Kapala een ver familielid van het Adatgemeenschapshoofd; deze man had als KPM matroos vele zeeën bevaren; hij bezat een rustig overwicht over de mensen en werd zonder veel tegenstand verkozen.

leden van zijn verschillende Kapala ongaarne, tenzij hij zelf degeen is die zo'n huwelijk tot stand brengt. Hij weet verder dat een ornament, dat zich in handen van een der Kapalagroepen bevindt, voor hem steeds een potentiële bedreiging betekent.

Het streven van een Adatgemeenschapshoofd is, v.z.v. het buiten de adatgemeenschap werkt er in het algemeen op gericht, om banden aan te knopen, hetzij met zijn mede adatgemeenschapshoofden, hetzij met zijn Vorst en diens familieleden. Het eerste ziet de Vorst ongaarne, want dan dreigt direct machtsvorming binnen zijn rijk. Nog meer afkerig zou hij zijn van een band van een zijner Adatgemeenschapshoofden met een naburige Vorst. Is dit laatste van de hoofden der dicht om het centrum van Goa gelegen adatgemeenschappen niet spoedig te verwachten, in de randgebieden, i.c. de berggebieden, is dit anders; daar gebeurde het reeds dat een locaal hoofd zijn Vorst afviel om een ander te volgen.[1] Deze, aan de grenzen van het rijk woonachtige hoofden, volgden vaak niet zozeer de machtigste hunner naburen, als wel degeen, die hen in hun gebied de grootste vrijheid van handelen liet. Na 1905 zijn ook hier de grenzen gefixeerd.

Het streven van de Vorst is er naar binnen toe op gericht om in zijn rijk een zo krachtig mogelijke eenheid tot stand te brengen, door in de eerste plaats in zijn eigen verwantengroep eenheid na te streven, en verder om zijn invloed in de onder hem ressorterende adatgemeenschappen, zoveel mogelijk uit te breiden.

De Vorst van Goa voerde, in de jaren die aan het uitbreken van de tweede wereldoorlog voorafgingen, die politiek met succes. Het gelukte hem, om in een kort tijdsbestek in twee daarvan, één zijner familieleden als Adatgemeenschapshoofd aangesteld te krijgen.

De resp. verwantengroepen dezer beide vroegere hoofden daalden hierdoor in aanzien. Zij ontleenden dit aanzien immers in de allereerste plaats aan dat hoofdschap en thans werden zij a.h.w. tot de orde der gewone verwantengroepen teruggedrukt. Zij streefden er op dat moment nog slechts naar, om het nieuwe Adatgemeenschapshoofd van karaëngsbloed zo veel mogelijk met hun eigen mensen te omgeven, zodat zij tegenover de andere verwantengroepen van hun adatgemeenschap nog de leidende zouden kunnen blijven, al was het dan dat zij slechts de bevelen van de Karaëng uitvoerden.

---

[1] „Ofschoon de berg-Makassaren zich nog lang tegen eene vereeniging met de strand-Makassaren verzet hadden, maar zich in 1817 onder Aroe Mampoe, aan den nieuwen Vorst van Goa Karaeng Lembangparang onderwierpen, had Aroe Bakara toch onder hen eenigen aanhang gekregen, die van lieverlede aangroeide, en hem in staat stelde, het grootste gedeelte van de Gowasche bergstreken van hun Vorst afvallig te maken." Eerdmans p. 398.

De Karaëng van zijn kant zocht deze band, die a.h.w. om hem gelegd werd, steeds te doorbreken door contacten te zoeken juist met de vooraanstaande leden der andere groepen. Deze van hun kant zagen daarbij enerzijds hun kans om, via de Karaëng, een vooraanstaande positie in de adatgemeenschap te gaan innemen, die zij te voren niet bezaten; zij durfden zich anderzijds echter tegenover de leden van de oude hoofdenfamilie toch weer niet al te zeer op de voorgrond te plaatsen, rekening houdend met hetgeen gebeuren zou als de thans verder doordringende invloed van de Vorst weer zou verminderen.

De Adatgemeenschapshoofden die nog in functie gebleven waren, gevoelden zich door deze politieke successen van de Vorst bedreigd. „Wij worden onbelangrijk", zo zeide een hunner.

Bij een bespreking van de verhouding van de Vorst van Goa tot zijn mede-Vorsten moet op drie verschillende punten gewezen worden. Ten eerste: wij treden daarmee territoriaal gesproken buiten Goa; het hele Makassaars-Buginese gebied is dan veld van onderzoek. Ten tweede: doordat een aantal gebeurtenissen die aan de hoven der Vorsten plaats hadden, gedurende de laatste eeuwen min of meer geregeld opgetekend werden, kunnen wij hierbij een aantal historische gegevens gebruiken, die van Adatgemeenschapshoofden en Kamponghoofden niet bekend zijn. Ten derde: de positie, die de V.O.C. en later het Gouvernement van Nederlands Indië m.b.t. dit oppositie streven, dat uiteindelijk is ingesteld op de verkrijging van de hegemonie over Zuid-Celebes, inneemt, moet eerst worden aangegeven.

Kennisname van hetgeen Eerdmans hierover meedeelt wekt de indruk, dat het optreden der V.O.C. wel herhaaldelijk een ommekeer bracht in de op dat moment bestaande machtsverhoudingen, maar dat dit geen wijziging bracht in de manier waarop de Vorsten hun politiek voerden. Deze zagen in de V.O.C. en later in het Gouvernement van Nederlands Indië, niet de overheerser, die met samenbundeling van alle krachten verdreven moest worden, maar een nieuw machtscentrum, dat zij meebetrokken in hun onderlinge tegenstellingen en dat zij gebruikten ter verwezenlijking van hun politieke doelstellingen.

De V.O.C. werd aangevallen, indien haar positie zwak geacht werd. Zo gauw de troepenmacht te Makassar verminderd was of een eskader weer van de rede van Makassar vertrokken was, veranderde de toon der brieven van de tegenstander van dat moment. [1]) De V.O.C. werd herhaaldelijk verslagen maar nooit vernietigd. Dat past in de Makassaarse gedachtengang; men acht het voldoende wanneer de verslagen tegenstander in de daarop volgende besprekingen de mindere is. Als de V.O.C. werd aangevallen, dan vond zij daarbij steeds steun bij degenen die toename van de macht van de aanvaller ongaarne zagen.

Deze toestand duurde tot 1905. Toen werd heel Zuid-Celebes aan het gezag van het Nederlands Indische Gouvernement onderworpen. Toen pas zijn van rijken, adatgemeenschappen en kampongs de grenzen vastgesteld, waaraan men verder zoveel mogelijk vast heeft gehouden.

Toen pas is het Gouvernement heel langzaam aan, op andere persoonlijke eigenschappen van de Vorst de nadruk gaan leggen. De eigenschappen die tot dusver voor hem door de Makassaren van groot belang geacht waren, werden nu minder belangrijk. Het Gouvernement ontnam enerzijds aan een krachtige persoonlijkheid de kans om een expansieve politiek te voeren en steunde anderzijds een zwakke als deze door buren of familieleden in zijn waardigheid bedreigd werd.

Toen pas verdween de tegenstelling in de vorm zoals Kooreman die beschrijft, tussen de Vorst en een zijner aanzienlijkste verwanten die, te zamen met een groot aantal volgelingen, binnen het rijk een macht vormde, zonder dat de Vorst daartegen optrad. Deze toestand schijnt bij Kooreman een aan de Makassaarse samenleving inhaerent verschijnsel. De volgelingen worden daarbij beschreven als goede vechters, die niet tegen een steekpartij opzien. Ook lagere hoofden — en met hen al hun onderdanen — bevinden zich daaronder. Het zwijgen en dulden van de kampongbewoners die van deze tegenmacht te lijden hadden, wordt verklaard door te wijzen, behalve op de directe dreiging die er van zo'n groep uitgaat, op het hoge bloed van hun leider, waardoor alleen een klacht bij een nog hogere, dus bij de Vorst, succes zou kunnen hebben.

---

[1]) Zo in het conflict tussen de Vorstin van Bone, Bataritodja, en de Gouverneur Smout omstreeks 1730. „De brutale houding van Bataritodja was voornamelijk veroorzaakt door de vermindering onzer troepenmacht te Makassar. Men had op Java dringend behoefte aan militairen"; zie Eerdmans, p. 291.

De Vorst zelf tenslotte, trad in zeer vele van dergelijke gevallen als klachten hem bereikten ook niet op. Liever dan een nederlaag te riskeren, waarmee hij zijn gehele waardigheid zou kunnen verliezen, dulde hij deze macht binnen zijn rijk. De leider van zo'n groep vertoonde zich overal; als na familielid van de Vorst verscheen hij ook in het paleis. Waar een actief en krachtig Vorst heerste, die dank zij zijn persoonlijke eigenschappen, zijn naaste familieleden wist te leiden, en hun energie op veroveringen buiten het eigen gebied te richten, daar waren ook zulke machtsgroepen niet aanwezig; een kleine locale terreur van een overigens toegewijd volgeling van de Vorst werd deze niet al te kwalijk genomen.

In de periode na 1905, toen klachten bij de ambtenaren van het Binnenlands Bestuur voorgebracht, wel behandeling vonden, werden de leiders van dergelijke groepen, ook die van hoge adel, meer en meer in hun bewegingen belemmerd. Het bleek, dat zij voor de Bestuursambtenaren niet veilig waren als er over hen geklaagd was. Heel langzaam aan moet, vaak onbewust, het besef doorgedrongen zijn, dat zij dienden te kiezen tussen onderwerping aan de regels der nieuwe orde, die het Gouvernement voorstond, en het verzet tegen datzelfde Gouvernement.

De activiteiten van degenen, die het verzet kozen, werden steeds duidelijker van die der eersten onderscheiden; degenen die zich bleven verzetten werden gedwongen zich met hun volgelingen langzamerhand terug te trekken in moeilijk begaanbare streken tot zij, geheel in de verdediging gedrongen en van het etiket roverhoofdman of bendeleider voorzien, tenslotte gevangen genomen of gedood werden. Zo was het einde van mannen als daëng Pabarang in het Westen van Bone omstreeks 1910 en als Tolo 1) in Polom-

---

1) „In het tweede kwartaal van genoemd jaar (1915) nam het aantal rooverijen onrustbarend toe, door het optreden van eenige beruchte bendehoofden in het voormalige landschap Gowa. Tot die hoofden behoorden Tolo en diens gevreesde onderbevelhebbers Basareng, Baso Patjiro Daëng Mapata, (deel uitmakende van de Gowasche Vorstenfamilie) Radjamang, Djappa, Bakka (twee laatstgenoemden waren gewezen gewapende politiedienaren en leermeesters in het gebruik van vuurwapenen) en Abbassa Daëng Manromo Karaëng Biladji, stiefbroeder van Gowa's laatsten Vorst). In een betrekkelijk klein gebied, werden

bangkeng in 1915. Zij waren figuren geworden die niet meer pasten in het sociale systeem, dat bepaald werd door de ideeën over rust en orde, rechtszekerheid en persoonlijke veiligheid, die door het Gouvernement werden voorgestaan. [1])

Met het verdwijnen van deze figuren verdween echter niet de tegenstelling binnen de kring van de Vorst en zijn naaste verwanten. Die tegenstelling vindt immers zijn basis binnen het gezin in de verhouding der broers. Hetgeen verdween was slechts de door Kooreman in 1883 beschreven vorm, waarin de tegenstelling tot uiting kwam, nml. die van een macht binnen het rijk onder leiding van een man van hoge adel gebaseerd op geweld, die tegen de Vorst gericht was.

De tegenstelling zelf bleef sluimeren. Zij kwam in de jaren die aan de tweede wereldoorlog vooraf gingen voornamelijk in een aantal kwesties van erfopvolging tot uiting.

In 1949 werd zij opnieuw waarneembaar, thans in parlementaire vorm. Het bleek, dat verwanten der verschillende Vorsten en Zelfbestuursleden, zitting hadden in de vertegenwoordigende raden, die in die tijd zowel voor de daërah (de Zuid-Celebesraad) als voor een aantal rijken (o.a. de Boneraad) ingesteld werden. Tegenover hun regerende familieleden staan deze mannen van adel als progressieven, maar in een aantal gevallen schijnt hun streven er slechts op gericht om de regerende Vorst te elimineren en zelf Vorst te worden. Zij voeren de traditionele Zuid-Celebes politiek slechts onder nieuwe namen en in nieuwe vormen.

In November 1948 werd de Hoge Hadat (Hadat Tinggi) voor het gehele gebied van de daërah Zuid-Celebes ingesteld. Zij was bedoeld als een bestuurslichaam, waarin de verschillende Vorsten zitting zouden hebben. Hiermee werd een eenheid gecreëerd, die

---

gedurende enkele maanden, door deze lieden niet minder dan 130 rampokpartijen gepleegd. Niet te beschrijven waren de wreedheden door hen vaak op klaarlichten dag bedreven, overtuigd als zij waren dat, ook al werden zij herkend, niemand het zoude wagen hen te verraden. De Inlandsche hoofden, waaronder vele Regenten bewezen hun vorstelijke eerbewijzen, schonken hun paarden en richtten bij hunne komst feestmaaltijden aan, waarvoor karbouwen en paarden geslacht werden. In vele streken werd zelfs een brandschattingssysteem, eene belasting ingevoerd, welke den betaler vrijwaarde voor overlast." Eerdmans, p. 1078.

[1]) Een bijzondere constellatie maakte in 1927 het optreden van daëng Mangemba tijdelijk mogelijk. Zie hiervoor Z(entgraaff) „Celebesproblemen", p. 5 e.v.

geheel in de lijn der ontwikkeling lag. De strijd om de hegemonie van Zuid-Celebes kwam hiermee in een volgend stadium.

De Vorsten van Bone en Goa werden respectievelijk Voorzitter en Vice Voorzitter van dit college. [1]) Het is te verwachten, dat Goa zijn strijd om de hegemonie zal voortzetten, door te streven naar het Voorzitterschap van de Hadat Tinggi, een streven dat, mocht Goa hierin ooit slagen, vervolgens op dezelfde wijze en met dezelfde middelen gevoerd zal worden door het rijk, dat dan de tweede machtspositie zal innemen.

De mensen van Zuid-Celebes, de Vorsten in de eerste plaats, weten zich deel van een groter geheel; ieder buiten Zuid-Celebes gelegen machtscentrum, dat invloed in dit gebied wil uitoefenen, wordt door de Vorsten mede gezien als een mogelijk hulpmiddel bij de bereiking van hun ideaal: de hegemonie. Zij streven steeds naar één groot, geheel Zuid-Celebes omvattend, rijk waar rust heerst. Zij menen dat dit slechts bereikbaar is voor een Vorst van ideaal zuivere afstamming, die de ideale persoonlijke eigenschappen in de hoogste mate bezit.

Oppositie wordt dus thans ook op het — voor Zuid-Celebes — hoogst denkbare niveau gevoerd. De Vorst, die de leiding der Hoge Hadat heeft, zal blijven streven naar verbrokkeling van de macht der andere rijken, om daardoor zijn eigen positie en die zijner verwantengroep te versterken en een grotere duurzaamheid te geven. De mogelijkheid tot oppositievoering zal echter steeds in een der andere groepen aanwezig blijven, ook al omdat geen Vorst van ideaal zuivere afstamming zal kunnen zijn of de ideale persoonlijke eigenschappen zal kunnen bezitten.

Acculturatieverschijnselen.

Cultuurelementen, uit West-Europa afkomstig, die op het gelijkheidsprincipe gebaseerd zijn, veroorzaken moeilijkheden als zij in Zuid-Celebes ingevoerd worden. Slechts enkele dier elementen worden hier in hun conflict met de standenstructuur kort weergegeven. De openbare verkoop, het voetbalspel en de parlementaire regeringsvorm zijn daarvan de voornaamste. Slechts op een enkel aspect hiervan wordt thans gewezen.

Het beraadslagen van vakgenoten onderling op voet van gelijkheid, onafhankelijk van stand, is niet te verenigen met de idee, dat het onbeleefd is om een hogere te zeggen, dat men het niet met hem eens is. Een schoolopziener is hoger dan een onderwijzer en dus weet hij het beter, is de gedachtengang. Op een vergadering, omstreeks 1940 vanwege het Departement van Onderwijs belegd, leidde een Makassaars schoolopziener een onderwerp in. Het antwoord op de vraag, of men met hetgeen gezegd was instemde, was slechts een algemeen „jo karaëng" (jawel, mijnheer). Geen der aanwezige onderwijzers durfde, uit vrees als onbeleefd beschouwd te worden te verklaren, dat hij van een andere mening was.

---

[1]) Afgesloten per December 1949.

Het te zamen eten van een hogere en een lagere, die door een Nederlander voor de zelfde maaltijd uitgenodigd waren, leverde verschillende moeilijkheden op. De lagere wachtte met iets te zeggen tot hij aangesproken was; hij beaamde dan slechts hetgeen gezegd was; hoogstens herhaalde hij dat op instemmende toon met andere woorden. Hij nam uit zich zelf uit geen enkel schaaltje, maar wachtte tot zijn gastheer of de hogere hem er een toeschoof; en dan at hij nog maar enkele hapjes. Het resultaat was, dat hij bijna niets gegeten hebbend, van tafel opstond.

Ook moderne Makassaren vinden deze omgangsvormen stroef; zij spotten er zelf mee, maar zijn niet in staat om ze te veranderen, en liever dan onbeleefd te zijn, gaan zij met honger van tafel.

Een openbare verkoop in Makassaarse sfeer is slechts een caricatuur van hetgeen de Westerse juristen die hem concipieerden voor ogen stond. Als een hogere biedt durft een lagere niet hoger te bieden; hij vraagt dus een hem welgezind man van hogere stand, een gelijke van de eerste bieder, om een bod voor hem te doen.

Het hoofd van de betrokken gemeenschap biedt persoonlijk ongaarne mede; hij loopt de kans dat een van niets wetend vreemdeling in het Makassaarse land, hem plotseling overbiedt; dit betekent voor hem een uitdaging, en hij moet doorbieden, veel hoger dan het object hem waard is, om in de ogen van zijn onderdanen geen nederlaag te lijden. En als het overbieden gebeurt, zoals in een kleine bestuursvestiging kon plaats hebben, door een Nederlandse dame, dan blijft voor hem slechts een lach over, over zo'n „uitdaging".

Het voetbalspel is gebaseerd op de gelijkheid der spelers onderling. Maar indien een karaëng meespeelt kan van gelijkheid geen sprake meer zijn. ¹) Toen de karaëng: „loop uit" (bakkai) tegen zijn keeper riep, was dit voor de toelopende voorwaarts der tegenpartij als een tegen hem gericht bevel; hij hield in, en de keeper van de karaëngspartij kon de bal gemakkelijk het eerst bereiken. Als de karaëng de bal had, draalde de tegenpartij met aanvallen. Toen de karaëng bij een botsing viel, zorgde de speler van de tegenpartij ervoor, dat hij zelf enige malen om en om tolde, en pas langzaam weer opstond, om vooral de indruk te wekken dat hij, en niet de karaëng, in deze botsing de verliezer was. Het is begrijpelijk, dat het voetbalspel de Makassaren niet ligt. De regels strijden met hun gevoelens van beleefdheid tegenover een hogere.

Meer dan voetbal trekt hun het eigen ragaspel, omdat dit hun juist de gelegenheid geeft om de hogere een beleefdheid te bewijzen die beide partijen, hoog en laag, prettig stemt. De ragabal is een lichte van bamboe of rotan gevlochten bal; de spelers staan in een kring. De bedoeling is om de bal op sierlijke wijze „levend" te houden; met voet, hand, arm of hoofd wordt hij in boogjes van de ene speler aan de ander overgegeven. Speelt een adellijke jonge man mee dan zorgt men er voor, dat hij een goed speler naast zich krijgt, d.w.z. iemand die de bal zodanig kan overgeven, dat de karaëng er iets moois mee kan doen, opdat hij het succes zal oogsten, waar het hele troepje in deelt.

De Vorst regeert zijn rijk via zijn familieleden en volgelingen. De rechten en verplichtingen van hem en zijn familieleden tegenover het volk zijn niet scherp omschreven. Friedericy laat ons omtrent hun rekbaarheid niet in twijfel.

Toelating in de verwantengroep van de Vorst is slechts mogelijk, op grond van persoonlijke eigenschappen, via inhuwelijking, en daarbij gebonden aan beperkende voorschriften. Dit geeft aan deze groep een stabiel en duurzaam karakter.

De hoogste stand regeert. Het begrip regeren heeft hier dus tevens het element van duurzaamheid.

Kort na de vorming van de deelstaat Oost Indonesië werd de Makassaar Nadjamuddin daëng Malewa Minister President. Hij behoorde tot een verwantengroep van in Makassar woonachtige ambtenaren en was behalve met een bijzonder scherp verstand en

---

¹) Het feit dat, volgens een krantenbericht uit Nederland, Prins Bernhard de derde prijs bij een jachtrit behaald had, werd als een grofheid van de zijde der beide winnaars beschouwd.

snel inzicht, begiftigd met die persoonlijke eigenschappen, die de Makassaren voor een leidende figuur onontbeerlijk achten.

Ieder individu met bijzonder goede persoonlijke eigenschappen verwekt in zijn verwantengroep een spanning. De spanning die Nadjamuddin deed ontstaan was slechts bijzonder groot.

De eenheid dezer verwantengroep werd versterkt door druk van buiten. Na de vorming der nieuwe deelstaat ontspon zich op de Ministeries te Makassar een stille strijd tussen de verschillende bevolkingsgroepen — Ambonnezen, Baliërs, Makassaren, Menadonezen — om de ambtelijke posities. Onder de druk der anderen sloten de Makassaren zich aaneen.

De nieuwe Premier vond, begrijpelijk, geen Parlement, dat de hem in West-Europa toegeschreven plaats direct kon begrijpen. De aan het ministerschap aldaar verbonden, scherp afgebakende rechten en verplichtingen konden hier niet dadelijk worden aangegeven. Hij greep dus terug op het oude Makassaarse regeerpatroon.

Nadjamuddin regeerde via zijn familieleden en volgelingen, die als ambtenaren op de Ministeries werkzaam waren. Zij vormden dus naar Makassaars inzicht tevens de hoogste stand.

De idee, dat dit regeren slechts tijdelijk zou zijn, immers afhankelijk van politieke verhoudingen, was hen vreemd.

De val van Nadjamuddin als Minister President werd door de Makassaren opgevat als een aantasting van zijn, en daarmee van hun, sociaal aanzien. De hierdoor ontstane siri' gevoelens [1]) brachten hen er toe, zich van de andere bevolkingsgroepen af te wenden. De afscheidingstendenties van die tijd die een politieke vorm aannamen, vinden hier hun basis.

Heilsverwachting.

De heilsverwachtingen in Zuid-Celebes vertonen enkele kenmerken, die op verschillende punten overeenkomen met boven in dit hoofdstuk beschreven verschijnselen. Dat is de reden, dat zij hier worden behandeld. De algemene trekken zijn de volgende.

Een man of een vrouw voorspelt, dat de dagen van het bestaande gezag geteld zijn. Alle Vorsten, Nederlanders, Vreemde Oosterlingen zullen gedood worden of weggaan; natuurrampen en zonsverduisteringen zijn nabij; belastingen zullen niet meer betaald en herendiensten niet meer verricht behoeven te worden.[1] Degeen die die voorspellingen doet wekt de mensen op, om zich op de nieuwe tijd in te stellen; hij reikt daartoe tegen betaling dijmats uit, opdat de dragers onkwetsbaar zullen zijn en veilig de komende rampen tegemoet zullen kunnen gaan; hij leert hun bepaalde tekens waaraan zij elkaar in de toekomst zullen kunnen herkennen, en waaraan zij, ook voor degeen, wiens komst is aangekondigd en die de gedane voorspellingen waar zal maken, herkenbaar zullen zijn, zodat hij tussen hen en de rest der mensen onderscheid zal weten te maken.[2] Hij verklaart soms, dat hij zelf Vorst zal worden; dat hij een afstammeling van een bepaalde met name genoemde bekende historische figuur is, dan wel, dat de geest van een bepaalde reeds overleden persoon in hem wedergeboren is.[3] Steeds staan de genoemde personen bekend als mensen, die met succes tegen een Vorst of tegen het Gouvernement optraden.

---

[1]) Zie hoofdstuk III, derde gedeelte.

De verwachtingen gaan uit naar een Vorst, die zal regeren in een machtig rijk, waar rust zal heersen.[4] Degeen die deze voorspellingen doet, kan behoren tot iedere stand of sexe. 1) Het hoeft zelfs geen Makassaar te zijn. 2)

---

[1] Er ontstond „beroering, doordat zekere Baso Oewa Taéna, zich ook noemende Baso Daëng Magassieng een zonsverduistering voorspelde, gedurende welke Battara Gowa (Sangkilang) verschijnen, en zijne dochter aan hem, Baso uithuwelijken zou. Nadat stromen bloed gevloeid en alle Europeanen en Vreemde Oosterlingen verwijderd waren, zoude een machtig-rijk ontstaan, waarover hij als Vorst zou heerschen". Eerdmans, p. 1089.

[2] „In de wanua's Mario riawo en Pettodjo-Soppeng geeft zekere La Maddidi zich uit als de weder tot levengekomen Petta Barang (Daeng Pabarang), die binnenkort aan het bewind zal komen. Allen, die zich thans reeds aan hem onderwerpen, dwz. zijn volgelingen worden, zal straks geen onheil overkomen. Als volgelingen ontvangen zij een symbool, (djimat), waarvoor zij *f* 2.50 moeten betalen. Dit zal hen beschermen tegen de tijd dat Petta Barang aan de regering zal komen." (1948). Uit: Bestuursrapporten, 1949.

[3] Zie: Z(entgraaff): „Celebes-Problemen". Overdruk ener serie artikelen uit het „Soerabaiasch Handelsblad" van 18, 19, 20, 22, 25, 27, 28 Febr., 2 en 4 Maart 1929, p. 51.

[4] „Omstreeks 6 maanden geleden verspreide zekere La Djumma, afkomstig uit de kampong Barang Barru, het gerucht, dat de wereld pas weer rustig zou worden als Puwang Mallinrunge (Petta Barang) aan de regering komt, hetgeen over niet langen tijd zou geschieden. Allen, die bij de komst van Petta Barang niet op de hoogte waren van een bepaald ritueel, zouden gedood worden. Degenen die dit ritueel, van hem willen leren, moesten hem *f* 10.25 betalen." Uit: Bestuursrapporten, 1949.

Degeen, die deze heilsverwachting verkondigt, is de leider der groep, maar vaak zonder het hoge bloed en even vaak zonder de persoonlijke eigenschappen, die de Makassaren overigens van een leider verwachten. Zijn volgelingen zijn degenen die zich de djimats aanschaffen en het voorgeschreven ritueel leren; zij kennen t.o.v. hem ook niet de in een volgelingenverhouding gebruikelijke gevoelens van trouw. Het schijnt dus beter hier niet van een volgelingenverhouding te spreken. De enige band die er is, berust op het geloof in zijn voorspellingen. Gewapend optreden tegen zo'n groep heeft steeds snel succes; verzet wordt practisch nooit geboden. Feitelijke omverwerping van het bestaand gezag is niet het eerste waarop deze mensen zich instellen. Als de voorspellingen niet spoedig uitkomen wachten zij af. Maar als de leider gevangen genomen is, valt de groep uiteen en de beweging verloopt. Een dergelijke beweging richtte zich niet slechts tegen het Gouvernement, maar ook tegen de eigen Vorsten, in de tijd, dat de V.O.C. nog een volkomen onbelangrijke positie in het Makassaarse leven innam. Deze grepen toen evengoed in als zo'n beweging gesignaleerd werd.

---

1) „In het begin van 1858, trachtte zekere Rantepatola Daeng Matene Karaeng Bontosoengoe, en de dochter van den ons bekenden Aboe Bakara Karaeng Data (zoon van Sangkilang) en zuster van Karaeng Borong Regent van Tanralili (Noorderdistrikten) te Bontonompo (Gowa), onder vertoning van allerlei geheimzinnigheden, een aanstaanden grooten oorlog, die aan vele menschen het leven zoude kosten, en de aankomst van schepen, op een waarvan Karaeng Data zich bevinden zou, te voorspellen. Toen zij vernam dat de Vorst van Gowa aanstalten maakte haar te doen arresteeren, vluchtte zij naar Kalongkong (Galésong-Zuider-Distrikten) en gaf daar dezelfde vertooningen en profetiën ten beste." Eerdmans, p. 616/7.

2) „In September 1919 werd de rust in de afdeeling Soenggoeminasa voor korten tijd verstoord doordien een Chinees, zekere Tjoa Tiong Leng, zich ook noemende Karaeng Baba, voorgaf een afstammeling te zijn van Karaeng Data zoon van Sangkilang en dus als pseudo-Battara Gowa aanhang trachtte te krijgen. Voordat die aanhang van eenige beteekenis was, werden bedrieger en zijn voornaamste handlangers gearresteerd." Eerdmans, p. 1094.

En verder: „In November 1915 werd de Boegineesche bevolking van de kampongs in de onderafdeeling Kendari, door zekeren Hadji Abdurachman bijeengeroepen, terwijl hij voorgaf daartoe van Turkije den last te hebben ontvangen. Hij gaf de bevolking den raad wapens gereed te houden, wijl binnenkort het Turksch Gouvernement, het Nederlandsch gezag zou komen vervangen, en de „Companiya" uit het land moest worden gejaagd." Eerdmans, p. 1087.

De heilsverwachting in Zuid-Celebes gaat uit naar de komst van een dier sterke persoonlijkheden die in de historie van het land een grote rol speelde, doordat hij succesvol tegen de toen regerende Vorst, dan wel tegen het Nederlandse gezag, optrad. Men hoopt, dat hij thans in zijn streven van weleer zal slagen en de huidige machthebbers zal weten te verdrijven, maar alleen, opdat hij, in de plaats der verdrevenen, zelf Vorst zal worden.

Het ideaal, dat in de Makassaars-Buginese cultuur onbewust op de achtergrond der gedachten aanwezig is, liet zich formuleren als een groot, heel Zuid-Celebes omvattend rijk, waar rust heerst, onder een machtig en goed Vorst. Die formulering is gebaseerd op het aan iedere bilaterale verwantengroep inhaerente streven naar uitbreiding en naar een steeds verdergaande omvatting van alle omringende groepen tot een zo groot mogelijke groepering bereikt is, welks grenzen voorlopig, die van Zuid-Celebes zijn.

Boven kon worden gewezen op een sterke horizontale mobiliteit, die terug te voeren was op een conflict in de persoonlijkheidsstructuur en tevens op een grote onzekerheid met betrekking tot het individueel aanzien, die zijn basis heeft in het uiteindelijk ongefixeerd blijven van de verticale geleding. Onrust en onzekerheid zijn dus steeds aanwezig, ook in tijden van rust en orde.

Het gestelde ideaal is onbereikbaar, maar de individuen leggen zich daarbij neer, zolang zij in de gelegenheid zijn om op de „gewone" in de cultuur aanwezige manieren naar dit ideaal te blijven streven. Maar als die mogelijkheid er naar hun idee niet meer is, en als het individu dus — zij het onbewust — meent, dat het niet tegen de omstandigheden opgewassen is, dan wordt de overigens normale spanning tussen ideaal en werkelijkheid te groot. Het individu zoekt dan zijn ideaal op een in bijna iedere cultuur eveneens aanwezige, buiten-gewone manier te bereiken.

Heilsverwachting is een overspanningsverschijnsel. Het is een poging om op korte termijn het verre ideaal te verwezenlijken dat, door welke omstandigheden dan ook, voor een aantal individuen tè onbereikbaar geworden was.

HOOFDSTUK III.

SEXE.

In het hoofdstuk over verwantschap werden de verhoudingen der gezinsleden onderling apart behandeld. De verhouding van broer tot zuster bleek daarbij een bijzondere plaats te midden der andere in te nemen.

Hun scheiding houdt in, dat hun belangen op verschillend gebied komen te liggen; d.w.z. dat zowel hun werkzaamheden, als de plaatsen waar zij plegen te verblijven, verschillen. Deze verschillen vormen ook het patroon voor de verhoudingen tussen mannen en vrouwen in het algemeen.

De in het vorige hoofdstuk beschreven verticale tendentie verlangt van de mannen, dat zij voortdurend in een oppositieverhouding tot andere mannen staan; het heftige ageren en reageren, dat van hen verwacht wordt, gaat samen met ideeën over hoge sexuele potentie, die hun wordt toegeschreven. De hoge eisen, die aan mannen gesteld worden, gaan gepaard met angsten aan die eisen niet te kunnen voldoen; er is herhaaldelijk een onvolledigheidsbesef aanwijsbaar.

In het eerste gedeelte van dit hoofdstuk zullen gedragingen, instellingen en persoonlijkheidsnormen der beide sexen aangegeven worden; daarna vinden enkele insufficientieverschijnselen behandeling. Prostitutie, als uiting van maladjustment van vrouwen, en polygamie, als verwerkelijking van de verticale tendentie door een man met uitzonderlijke persoonlijke eigenschappen, worden aan het slot kort vermeld.

In het vorige hoofdstuk werd eveneens reeds op de centrale plaats, die het huwelijk in de Makassaarse samenleving inneemt, gewezen. De ouderen passen in de keuze van de huwelijkspartners een selectie toe, die gebaseerd is op verwantschap, stand en persoonlijke eigenschappen. Hun streven is er opgericht een normale sexuele gemeenschap tussen man en vrouw tot stand te brengen. De beschrijving van het huwelijksfeest, waarin dit streven tot uiting komt, en de moeilijkheden die zich daarbij voordoen, zijn onderwerp van het tweede gedeelte.

De verticale tendentie kent als begeleidingsverschijnsel het siri gevoelen, d.i. het gevoelen t.o.v. een ander in sociaal aanzien te dalen. Het boven reeds gesignaleerde feit, dat een vrouw niet in aanzien mag dalen, brengt met zich mede, dat de geringste aantasting van haar sociaal aanzien reeds de felste reacties wekt. Er zijn verschillende manieren om aan zo'n reactie te ontkomen. Het vluchthuwelijk is hier een voorbeeld van. Het wordt in het derde gedeelte van dit hoofdstuk zeer uitvoerig behandeld, o.m. omdat het een spectaculair verschijnsel in de Makassaarse samenleving vormt, dat voortdurend tot moeilijkheden leidt in de praktijk van bestuur en rechtspraak.

Eerste gedeelte.

Al direct bij de geboorte wordt in het ritueel verschil gemaakt tussen een jongetje en een meisje; de parappo, de essentie van het aan te bieden offer, verschilt m.b.t. de aantallen sirihbladen waaruit hij is opgebouwd, naar gelang hij voor een jongetje (6) dan wel voor een meisje (7) bestemd is. Kinderen spelen tot de leeftijd van 8 à 10 jaar te zamen. Informanten zeiden, dat meisjes steeds zachter behandeld werden dan jongens; dat zij bijv. ook niet geslagen werden.

Pas omstreeks de leeftijd van 6 jaren heb ik kunnen waarnemen, dat men aan jongetjes leert, dat zij andere dingen niet mogen dan meisjes. Jongens van die leeftijd gaan met hun vader mee naar de pasar, meisjes blijven thuis. Jongens worden weggezonden als de jonge meisjes (tau lolo) zich aan het kleden en opmaken zijn. Als kleine meisjes stout zijn worden zij gedreigd: „ik laat je bij de jongens zitten"; jongens worden niet gedreigd met zitten bij de meisjes; dat zouden zij wel even vervelend vinden, zo werd gezegd, maar zij zijn vrijer in hun bewegingen en zouden dus gemakkelijker weer weg kunnen lopen. Jongetjes mogen tijdens een feest wel wat stoeien en lawaai maken, maar aan meisjes wordt dit verboden: „ben je een jongen?" voegt een oudere haar dan toe. Kleine meisjes mogen een bepaalde vissoort niet eten, opdat zij later als zij groot zijn, niet manziek zullen worden. Zij krijgen bij verschillende feestelijkheden „pitjuru", geluk aanbrengende middelen, opdat zij als zij groot zijn, zullen huwen en veel kinderen zullen krijgen. Al bij het gaan naar de godsdienstonderwijzer (guru ngadji) waar zij de Ko'ran leren reciteren, dat is op omstreeks 7 à 8 jarige leeftijd, worden de sexen soms gescheiden; de meisjes krijgen dan achter in huis les van de vrouw van de guru.

Een der eerste frustraties van de kinderen na het spenen, ontstaat door de volwassen mannen, speciaal door de vader. Als een man in huis komt, trekken vrouwen en kinderen zich in het achtergedeelte van het huis terug. Er wordt, als er gasten zijn op gelet, dat zij geen lawaai maken. Als een aanzienlijk man in huis is, geldt dit in veel sterker mate. Kleine kinderen, die dan lawaai maken worden met hem gedreigd: „hij is boos op je". Een oude vrouw herhaalde tegen een 3 jarige, die stil bij haar zat: „hij ziet je; hij kijkt naar je". Het belang van dit feit werd op deze wijze bijgebracht; een zekere angst, zowel als een zekere eerbied voor de hogere, kwam hierin tot uitdrukking.

Het hoogteverschil tussen de kinderen blijkt o.a. uit het feit dat men de een meer verbiedt dan de ander. Als een karaëng in het huis van het Adatgemeenschapshoofd op bezoek komt, mag diens zoontje rondlopen en eventueel achter zijn vader gaan zitten, maar de kinderen van familieleden en bedienden blijven in de achtervertrekken en de vrouwen letten er op, dat zij stil zijn.

Meisjes leren van kleinsaf, dat het niet goed is om zich naakt te vertonen; „waar is je sarong"? vraagt men haar; voor jongetjes geldt dit pas 1 à 2 jaar later. Pas als hij besneden is, dat is op de leeftijd van 7 à 8 jaar, draagt een jongen steeds een broekje onder zijn sarong. Volwassen mannen baden naakt, maar bedekken daarbij het schaamdeel met de hand. Vrouwen houden bij het baden haar sarong aan. Een van de eerste dingen die een Makkassaarse vrouw op Java opviel, was, dat daar de vrouwen naakt in de rivier baadden. Een meisje toont zich ook tegenover haar moeder steeds met sarong. Jonge meisjes bij de put plagen elkaar wel: „bijna," als een sarong bijna afglijdt. Maar zou de sarong werkelijk afgegleden zijn, dan negeert de ander dit en praat daar ook niet verder over; daaraan kent een meisje haar vriendinnen; alleen wie het slecht met haar meent, zou er tegen anderen over praten en haar daardoor beschaamd (siri') maken.

Kinderen spelen wel „huwelijkje". Zij doen lappen en doeken om; een van hen is de bruidsmoeder en helpt de anderen; zandkoekjes worden gemaakt; de kinderen stoeien wat, en het eindigt meest, dat het meisje een duw of een tik krijgt die pijn doet, zodat zij begint te huilen en boos wegloopt. Uitgesproken sexuele handelingen waren hierbij niet te constateren. Toen tegen een bijna 3 jarig jongetje gezegd werd: „speel eens bruidegommetje" (buntimmako), deed het de oogjes dicht en bleef roerloos staan. Het beeld van de bruigom maar vooral van de bruid, die op haar mooist aangekleed, met neergeslagen ogen uren achtereen roerloos blijft zitten, had op deze 3 jarige dus het meeste indruk gemaakt.

Tot de leeftijd van 8 à 10 jaar spelen jongens en meisjes als dat zo uitkomt met elkaar; tot die leeftijd mogen ook de meisjes vrij op het erf rondlopen. Maar reeds voor het intreden van de puberteit wordt de scheiding verscherpt. De jongens leren, dat zij stil moeten zitten en zwijgen als de oudere mannen spreken. „Je bent toch geen klein kind meer", krijgen zij te horen. Omstreeks dezelfde tijd, dus lang voor de eerste menstruatie, worden de meisjes „gekooid" (nikappara'); de afscheiding van de andere sexe is daarmee voltrokken; de aan vele beperkingen gebonden omgangsvormen tussen mannen en vrouwen in het algemeen en tussen ongehuwden in het bijzonder, gelden dan ook voor haar. „Zij blijft al thuis", (ammantammi ri balla') is een aanduiding voor de leeftijd van een meisje van omstreeks 10 jaar. Zij wordt nu a.h.w. opgenomen in de groep der vrouwen; zij behoort daar tot de jonge meisjes (tau lolo), ook wel genoemd: „de rode baadjes" (badju' edja), naar het opvallende rode jak van soms even doorzichtige stof, dat deze dragen.

Zij leert, dat zij zich terug behoort te trekken bij de komst van mannelijke bezoekers; dat zij niet op mag vallen en haar stem moet dempen. Een afkeurend „zij durft" krijgt degeen te horen die, als er gasten zijn, toch in het voorvertrek (kale balla') komt. „Aan wie wil je je stem laten horen?" werd een meisje dat hard praatte toegevoegd. Een van de slechtste eigenschappen van een meisje is lale (manziek), d.w.z. dat zij haar verlangen naar een man toont door opvallen, hard praten, enz.

Een jong meisje komt alleen nog buiten in gezelschap van oudere vrouwen. Uitgangetjes zijn voor haar evenzovele feestjes. Zij kleedt zich daartoe met veel zorg aan; zij maakt zich op; de wenkbrauwen worden met zwart aangezet, de haarrand op het voorhoofd eveneens, het gelaat wordt gepoederd. De oudere vrouwen bewaken haar en beschermen haar; in haar aanwezigheid is een jong meisje veilig. Als zij alleen thuis of op 't erf zou zijn en er kwam toevallig een man het erf op, dan ontstaat reeds gevaar, omdat deze ontmoeting, ongeacht de bedoeling der partijen, als inbreuk op de gestelde omgangsvormen opgevat wordt. Als een buurvrouw dit zou zien, en erover zou praten, zodat haar broer dit hoort, zou deze zich siri' gevoelen en dienovereenkomstig handelen.

Jongens schijnen op de leeftijd van omstreeks 11 à 14 jaar een moeilijke periode door te maken. Tevoren werden zij, ondanks kleine verschillen met de meisjes, tot de kinderen gerekend; als zodanig hielden zij zich als vanzelfsprekend in de vrouwenvertrekken op. Maar zo omstreeks de leeftijd van 10—11 jaar laten de oudere vrouwen hen blijken, dat zij daar niet meer thuis horen. De groep der mannen vormt echter in mindere mate een eenheid vergeleken bij die der vrouwen. Het leeftijdsverschil speelt bij hen een veel grotere rol; het verhindert een soepele omgang van ouderen en jongeren, omdat ouderen van jongeren gehoorzaamheid en een zekere eerbied verwachten. De jonge knapen vinden dus in de groep der mannen geen eenheid, waar zij zich thuis gevoelen. Zij bezitten daarbij nog niet de sexuele rijpheid, nodig om deel te kunnen nemen aan de snoevende gesprekken over veroveringen en sexuele prestaties, die in de kring der jonge mannen gebruikelijk zijn. Zij zijn physiek nog onvoldoende krachtig om mee te doen aan — dus ook mee te spreken over — vechtpartijen en grote arbeidsprestaties. Ook in de groep der 15 à 18 jarigen zijn zij dus niet in tel; onderling hebben deze 12 jarige jongens nog weinig gelegenheid gehad in contact te komen. Zij zoeken hun leeftijdgenoten thans eerst op. Zij zwerven wat rond; men merkt weinig van hen; zij voelen zich nergens thuis.

Arbeidsverdeling.

Het domein der vrouwen is haar huis en erf; daar koken, wassen en weven zij en verzorgen zij de kinderen. Zij verlaten het slechts om bezoekjes af te maken, of bij haar buren, die tevens haar naaste familieleden zijn, aan te lopen. Bij de komst van mannelijke bezoekers trekken zij zich in het achtergedeelte van het huis terug; daar ligt de keuken; daar hebben zij een eigen ingang. Men zou de vrouwen kunnen beschouwen als een groep, waarvan de leden elkaar helpen in kwesties van het dagelijkse huishoudelijke leven en waarvan de ouderen de jongeren bewaken maar tevens beschermen en leiden en die als geheel staat tegenover de groep der mannen; maar deze groeperingsvorm functionneert overigens nergens als eenheid.

De werkzaamheden der vrouwen binden haar aan huis en erf. Tot haar taak behoort het stampen van rijst, het klaarmaken van het dagelijks eten, van de feestmaaltijden en van de offers; het spinnen van draad, het weven van sarongs, het wassen en netjes houden der kleren, en het verzorgen der kleine kinderen. Behalve bij de oogst ziet men de vrouwen niet op de sawahs werken. ¹) Oudere vrouwen die een bijverdienste van node hebben, verkopen op pasars en bij feesten zelfgemaakte koekjes; soms houden zij een kleine koffiewarong.

Een betrekkelijk groot aantal der boven opgesomde werkzaamheden is in de tegenwoordige tijd de vrouwen ontnomen. Spinnen komt practisch niet meer voor; tokogarens namen de plaats van het zelfgesponnen product in; in de Japanse tijd is in enkele streken waar de ingevoerde garens niet in de behoefte konden voorzien, tijdelijk een opleving merkbaar geweest. Het weven nam af door de grote invoer van goedkope sarongs; de betere soorten werden nog zelf geweven. De rijstpellerijen maken, waar zij verrijzen, het zelf stampen vaak tot onnodige moeite. ²)

De vrije tijd, die de vrouwen hierdoor wonnen, werd niet op nieuwe objecten gericht. Die kwam de kleine kinderen ten goede. Die worden dan ook geen moment uit 't oog verloren. In huis of op 't erf, steeds is de eigen moeder of een der buurmeisjes bij hen. De rest van de tijd wordt besteed aan onderlinge bezoeken; deze bevorderen de gezelligheid en versterken de banden onderling; men bespreekt er de kampong- en familienieuwtjes en drinkt koffie. Die bezoeken worden steeds gebracht in groepjes van enkele oudere vrouwen en wat jongeren, netjes aangekleed, begeleid door een harer naaste mannelijke familieleden.

---

¹) Een arme streek, zoals de omgeving van Takalar, waar veelal meerdere malen uitgeplant moet worden, omdat de eerste uitplantingen mislukken, vormt een uitzondering; daar planten de vrouwen mee.

²) In Goa is nog geen rijstpellerij. In de kolonistenkampongs, 200 k.m. ten Noorden naar Makassar, stampen ook de mannen, maar voor de grondbezitters, niet voor eigen gebruik; het stamploon is er hoog.

Tot de taak der mannen behoort de sawahbewerking in de meest uitgebreide zin; dus, van het vervaardigen der landbouwwerktuigen af, tot het thuisbrengen van de bossen padi toe; verder het werken in de tuinen, het maken en repareren van het huis en alle werkjes waarbij hout of bambu gekapt of bewerkt moet worden. Zij doen boodschappen op de pasar; [1]) zij brengen de benodigdheden voor het dagelijks menu mee naar huis. Zij trekken alleen of met enkele leeftijdgenoten rond. De mannen en opgeschoten jongens vindt men bijeen op de pasars, in de warongs of in het woonvertrek der huizen.

De werkzaamheden van mannen en vrouwen vullen elkaar dus aan. De een kan niet zonder de ander. De idee bestaat, dat een man ongelukkiger, a.h.w. hulpelozer is, wanneer zijn vrouw hem geen eten voorzet, dan een vrouw wanneer haar man haar de benodigdheden daarvoor niet verschaft; zij heeft immers nog steeds de mogelijkheid om wat groenten en vruchten uit de omliggende tuinen te halen.

Omgangsvormen der mannen onderling verschillen van die der vrouwen onderling. Dit komt o.m. tot uiting bij feestelijke gelegenheden. De mannen zitten bij het eten op rijen volgens rang en stand met de hoogstaanwezige aan het boveneinde; deze praat, de anderen eten en laten op het juiste moment een instemmend gelach horen; een hunner weet de spreker door een aanmoedigende opmerking tot een nieuw verhaal te inspireren. Niet ieder onderwerp kan op dat moment behandeld worden; het moet een algemene belevenis zijn; het vertellen mag snoevend zijn en de verteller mag zich zelf daarbij in het centrum plaatsen; de aanwezigen delen immers in het aanzien, dat hij op die manier behaalde. De hogeren hebben ieder een schaal met bijgerechten voor zich; hun buren eten met hun tweeën of drieën van één schaal en aan het benedeneind eten de lageren of jongeren met z'n vieren of nog meer uit een en dezelfde schaal.

De omgangsvormen maken een stroeve indruk. Direct nadat het eten op is, staan zij dan ook op en gaan in kleine groepjes in naburige huizen onder elkaar wat praten; de formele toon is dan opgeheven. Leeftijdgenoten zoeken elkaars gezelschap; dan zijn zij vrij in hun doen en spreken.

---

[1]) Begin Juli 1949 werden de bezoekers van de Pasar Bontomanai (Borongloë) geregistreerd; er waren 62 vrouwen tegen 904 mannen.

De vrouwen eten en converseren veel minder formeel; zij zitten met een troepje rond een schaal en praten door elkaar heen over onderwerpen, die zij ook bij een gewone ontmoeting zouden bespreken. Hun manieren schijnen ongedwongener.

Omgangsvormen der sexen.

De omgangsvormen tussen mannen en vrouwen zijn aan vele beperkende voorschriften gebonden. Men kan deze het beste samenvatten door te zeggen, dat ieder contact tussen hen verboden is. Contact houdt niet alleen in een aanraking, maar ook een tussen hen gewisseld woord. Het feit, dat beide in dezelfde ruimte te zamen zijn, of een toevallige ontmoeting zonder derden, kan reeds als contact aangemerkt worden. De bedoeling der individuen speelt hierbij geen rol. De omgeving gaat af op de uiterlijke situatie; indien deze op contact wijst, handelt men, alsof werkelijk een verboden contact bestond.

Voor kinderen en oudere mensen [1]) gelden deze straffe voorschriften niet. Zij gelden daarentegen het scherpst voor de ongehuwde meisjes en jonge mannen. Pas vele jaren nadat het huwelijk gesloten is verminderen zij in kracht; pas langzamerhand kunnen de individuen zich een overtreding van de bestaande voorschriften permitteren, zonder zich aan de sanctie, op overtreding gesteld, bloot te stellen.

Die sanctie is de steek met de badik, die veelal de dood tengevolge heeft.

Overtreding van de bestaande voorschriften op dit punt wordt opgevat als een uitdaging; tussen mannen wordt de ene uitdaging veelal met een andere beantwoord. Maar als de uitdaging geschiedt d.m.v. een aantasting van het aanzien der vrouw behoort de reactie steken, althans een poging tot steken te zijn.

Het is duidelijk, dat men door kwaad te spreken, eventueel door een suggestie alleen al, de mening kan doen postvatten, dat een bepaalde vrouw en een bepaalde man zich in een contact-situatie bevonden. Kwaadspreken kan gevaar opleveren. Kinderen leren al jong dat dit wordt afgekeurd. „Het is slecht, als je als woordvormer wordt aangewezen”, [2]) zegt men; met „woordvormer” bedoelt men dan degeen, die iets slechts onder woorden brengt.

---

[1]) Ter bepaling van de gedachten: voor individuen van onder de 10 à 12 en boven de 35 à 40 jaar.

[2]) Makassaars: Kodi punna naparupaiki bitjara.

Jonge vrouwen en mannen ontwijken elkaar vaak bewust; beiden zijn bang (malla') om de ander in zo'n contact-situatie te brengen, omdat zij weten welke ernstige gevolgen dit kan hebben. Als de heer des huizes even naar buiten geroepen wordt en zijn gast, die al een tijd binnen was, zou bemerken, dat er buiten hem en de vrouw of de dochter van de gastheer, niemand anders in huis was, dan gaat hij een excuus mompelend ook naar buiten; hiermee toont hij dat hij ook deze mogelijkheid, dat er over hen gesproken zou kunnen worden, wenst te vermijden.

In nieuwe verhoudingen werkt de gedachtegang, dat contact met een man voor een jonge vrouw gevaar oplevert, zich in nieuwe vormen uit. Bij bioscoopbezoek zorgen de begeleidende ouderen ervoor, dat zij aan de kant, en de meisjes in hun midden komen te zitten. Bij de bouw van een nieuw zwembad liet het Adatgemeenschapshoofd als vanzelfsprekend de verkleedhokjes van mannen en vrouwen gescheiden bouwen. Bij tokobezoek van Makassaarse vrouwen hebben de Arabische en Chinese tokohouders in Makassar al geleerd, dat zij zich niet rechtstreeks tot de jonge meisjes kunnen wenden om hun waar aan te prijzen, maar dat zij zich daartoe tot de begeleidende man of oudere vrouw, hebben te richten, terwijl de jongeren, onder elkaar pratend, hun wensen kenbaar maken; degeen, die niet met deze gevoeligheden rekening zou houden loopt de kans, dat hij bij een volgende tokogang overgeslagen wordt.

De gescheiden verblijfplaatsen der sexen en hun arbeidsverdeling dragen er toe bij, dat het verbod van contact in het dagelijks leven tot op grote hoogte wordt verwezenlijkt. De strenge sanctie op overtreding van dit verbod gesteld, geeft aan de omgang der jonge mannen en meisjes een geforceerd karakter. Contact kan slechts plaats hebben òf zeer in het geheim, òf als het, bij uitzondering, uitdrukkelijk dan wel stilzwijgend, is toegestaan. Daarbij is het dan nog altijd aan speciale regelen gebonden; van een ongedwongen contact kan nooit sprake zijn. Enkele dier gelegenheden worden hier beschreven.

Na de oogst houdt men geregeld zogenaamde stampfeesten.¹) Deze hebben plaats 's avonds, op het erf voor het huis, bij het

---

¹) Adengka ase lolo, het stampen der jonge padi, genaamd.

schijnsel van een oliepitje; bij voorkeur bij heldere maan. Het stampblok wordt daartoe in rotanstrikken opgehangen en terwijl de meisjes stampen, slaan 2 of 3 van haar naaste mannelijke verwanten met stokken in een snel en krachtig rhythme tegen de lengteas van het blok; dit geluid is op grote afstanden hoorbaar; de bedoeling is de jonge lieden van heinde en ver aan te lokken om te komen kijken. Wat zij zien, is een viertal meisjes, dat, gekleed in rode baadjes, mooi opgemaakt en met sieraden behangen, met neergeslagen blikken en afgepaste bewegingen, staat te stampen. Na enige tijd worden zij afgelost; onder de hoede van een paar oudere vrouwen dalen 4 andere uit huis af, die de stampers overnemen, en de eerste ploeg gaat, steeds onder geleide, met neergeslagen blikken weer naar boven. Van achter de tralievensters van het voorvertrek, — het gehele huis is bij deze gelegenheid domein der vrouwen — gluren zij naar buiten, waar op het halfduistere erf de mannen rondlopen, zitten, praten en roken.[1]

Men vertelt, dat vroeger een groep jonge mannen van een andere kampong, aangelokt door het provocerende geluid, wel eens een aanval deed en trachtte een der jonge meisjes te schaken; dit gaf dan aanleiding tot een algemene vechtpartij. De jonge mannen der huisgroep verdedigden hierbij hun zusjes en nichtjes tegen een aanval van buiten. Tegenwoordig komt dat niet meer voor. Het feest is, sinds vecht- en steekpartijen streng bestraft worden, een betrekkelijk saaie vertoning geworden. De spanning van het werkelijke gevaar ontbreekt. Van contact tussen jonge man en vrouw is bij deze gelegenheid zeker geen sprake; de bewaking is dan juist extra streng.

Een andere mogelijkheid tot contact bestaat bij de oogst. De vrouwen blijven tijdens het snijden bijeen. Het ophalen van de bosjes door haar gesneden aren is het werk der jonge mannen. Het overgeven hiervan van vrouw aan man geeft een kans op contact. De man waarschuwt bij herhaling, dat hij de aren komt halen; van zijn roep kan een zekere spanning uitgaan. Het overreiken gebeurt op bepaalde wijze, nml. door de stelen van de aren naar de man toe te wenden, zodat hij het bosje gemakkelijk kan aannemen zonder haar hand aan te raken. Een jong meisje, dat pas voor 't eerst mee snijdt, leert van haar oudere zusjes of nichtjes hoe zij dit moet doen. Geeft zij op een foute manier aan, dan wordt dit door de jongeman, die de bossen op komt halen, genegeerd; hij toont daarmede, dat hij zijn vormen kent en dat hij van haar onervarenheid geen misbruik wil maken.

---

[1] Er wordt weinig gedronken. Indien rijstwijn (ballo'ase) aanwezig is, dan is het aantal flessen toch beperkt. Alleen de hogere gasten krijgen een fles en delen daarvan mee aan de anderen. Ernstige dronkenschap komt niet voor. Makassaren die ballo' drinken gaan steeds sterker verhalen vertellen en worden steeds uitdagender in hun opmerkingen. Zij mijden dan het gezelschap van een hogere.

Een gelijksoortige mogelijkheid bestaat bij een feesteten; daarbij zitten de mannen in het voorvertrek; de vrouwen reiken de etensschalen vanuit de keuken over aan de jonge mannen, die deze vervolgens aan de gasten voorzetten. Meestal geeft een der vrouwen van middelbare leeftijd op de drempel van voor- en achtervertrek de stroom van schalen en borden over aan de andere sexe, maar tussendoor helpen ook jongeren. Een jonge man heeft daarbij zo al geen kans op contact, dan toch wel een kans om een meisje te zien of door haar gezien te worden, d.w.z. om haar aandacht op zich te vestigen.

Geheim contact heeft in de meeste gevallen plaats met hulp van derden. Dit moeten personen zijn, die zonder dat het opvalt met beide partijen kunnen spreken; als zodanig komen slechts in aanmerking jongetjes van omstreeks 7 tot 9 jaar en vrouwen van boven de middelbare leeftijd. Want ook van oudere mannen is het verdacht, als zij met een jong meisje praten. Evenmin kan een jonge man onopvallend met een gehuwde vrouw van midden 30 of met een meisje van 10 spreken.

De jongetjes brengen wel korte berichten over, maar daarmee bestendigen zij op zijn best bestaande contacten. De oudere vrouwen, die als tussenpersoon (anrong[2], moedertje genaamd) optreden, zijn in de gelegenheid om door hen gewenste huwelijken te bevorderen, door mee te helpen aan het tot stand komen van geheime contacten. Dit gebeurt nooit door de eigen moeder van het meisje; een tante of oudtante is daarvoor de aangewezen persoon.

Iedereen vertrouwt haar, overtuigd dat zij het beste met haar nichtje voor heeft, en dus kan zij steeds met haar praten zonder dat dit achterdocht wekt. Zij weet de aandacht van het meisje op een bepaalde jonge man te vestigen bijv. door hem te roepen en boodschapjes voor haar te laten doen. Zij vertelt het meisje, dat zijn ouders al een aanzoek voor hem wilden doen (ampasuroi), maar dat hij dit weigerde; en zij voegt er aan toe, dat hij misschien al iemand op het oog heeft (nia' tjini'na). Er schijnt, wellicht juist door het ontbreken van mogelijkheden van ongedwongen samenzijn, maar weinig voor nodig, om een Makassaars meisje te doen menen, dat een jonge man op haar gesteld is.

Contact is verboden, maar komt desondanks voor. De regelmatig terugkerende gevallen, waarin een ongehuwde vrouw zwanger naar een dorpsfunctionaris toevlucht en een aantal — niet alle — silarianggevallen, bewijzen dat. Maar niet ieder geheim contact behoeft zo af te lopen. In eerste instantie ligt de beslissing bij het meisje. Als een oudere vrouw haar de gevoelens van een bepaalde jonge man meedeelt en daarbij op de mogelijkheid van een vlucht zinspeelt, dan luidt, in het geval dat zij wel met hem zou willen trouwen, haar antwoord, dat zij meelijden heeft met haar moeder, omdat zij nog maar de enige thuis is, of juist, omdat zij nog zoveel kleine broertjes en zusjes heeft, en dat zij dus haar moeder en zusjes niet wil verlaten. Zij zegt tegen de oudere vrouw: „Zoekt U voor mij het goede." En met „het goede" (badjika) wordt een normaal huwelijk bedoeld; „het slechte" (kodia) is het vluchthuwelijk. De oudere vrouw polst daarop de moeder. Of dit paar nu vervolgens zal huwen of niet, is dan verder afhankelijk van het feit, of t.a.v. een van beiden reeds een afspraak over hun huwelijk gemaakt is.

Als het huwelijk, dat zij zelf gewenst heeft, tot stand komt, toont het meisje haar afkeer van de man, zoals dit van haar verwacht wordt. Niets onderscheidt dit huwelijk uiterlijk van een, dat tegen haar wens in wordt gesloten.

Als de ouderen tegen de wens der jongeren in handelen, en de jonge man dringt aan op vluchten, kan het meisje daar in toestemmen, maar als zij weigert kan hij zijn zin doorzetten, zonder enig geweld te gebruiken, eenvoudig door haar siri' te maken; in de meeste gevallen schijnt een dreigen daarmee al voldoende.

Iemand, die geen oudere vrouw als tussenpersoon weet in te schakelen, dient een andere weg te zoeken om een door hem gewenst contact met een meisje tot stand te brengen. Dan zoekt hij bijv. het gezelschap van haar broer; hij speelt raga met hem en gaat met hem — dit voorbeeld is afkomstig uit een der randkampongs van Makassar — naar de bioscoop; als tegenprestatie vraagt zijn vriend hem om te blijven eten of slapen; en als hij dit lang genoeg volhoudt, krijgt hij wel eens een gelegenheid om de aandacht van het meisje op zich te vestigen; d.w.z. om haar moeder een dienst te bewijzen of een boodschap voor haar te doen, al bereikt deze hem via een derde.

Zijn bedoelingen blijven niet geheel verborgen. Als haar moeder op hem gesteld is, als er geen afspraken m.b.t. deze dochter gemaakt zijn, en als eventueel de inlichtingen die werden ingewonnen over zijn familie niet ongunstig zijn, dan laat zij haar dochter ongemerkt wel heel even met hem alleen. Maar zij blijft waakzaam; „maak mij niet siri'", zegt zij tot haar dochter. Bij dit samen alleen zijn ontstaat niet direct een gesprek; nog minder heeft dadelijk een lichamelijk contact plaats; maar het schept een sfeer van intimiteit, juist doordat het verboden en gevaarlijk is; de wens om tot een huwelijk te komen, schijnt daardoor versterkt te worden.

Dit waren enkele manieren waarop de jonge individuen pogen om via verboden contacten een huwelijk met een zelfgekozen huwelijkspartner te verwezenlijken.

Persoonlijkheidsnormen.

De normen, die gesteld worden aan de persoonlijkheid der mannen, verschillen van die der vrouwen.

Een man behoort strijdbaar en moedig te zijn, steeds bereid iemand uit te dagen of tot beantwoording van een uitdaging; hij behoort handig te zijn in het debat, en een goed verteller van sterke verhalen. In die verhalen moet er steeds de nadruk op vallen, dat hij, of zijn groep, of zijn Vorst, iets beter deed dan iemand van een andere groep of dan een naburig Vorst. Hij behoort in die verhalen ook een groot succes bij vrouwen te hebben en tot grote sexuele prestaties in staat te zijn. Men vergelijkt een man gaarne met een haan, fier en steeds bereid tot het gevecht. Een man wordt soms als ruw voorgesteld. Hij is steeds zwervend.

De man is op de vrouw ingesteld; hij vereert haar in vage idealiserende bewoordingen.

Nampa' ri udjung Borinu,	Toen ik aan verste punt van je land was gekomen,
riappa pa'rasangannu	aan de uiterste punt van je land,
namailalang	toen was mijn ziel reeds in jou,
sumangakku, makkaraëng	jou vererend.

De vrouw behoort fijn en teer, schuw en teruggetrokken te zijn. Zij is meer op zichzelf ingesteld. Zij poogt, maar zo passief mogelijk, zijn aandacht op zich te vestigen.

Bunga^2 takkombongku,	Mijn ingestoken, rechtsopstaande bloemen,
Tjampaga takkakkasakku.	mijn ontloken tjampaga bloemen.
Natjiniku ianu	Als N. N. mij ziet
Nadjandjangku mole^2.	zal hij zijn blikken niet van mij af kunnen wenden.

Manziek zijn (lale) is een der slechtste eigenschappen die een meisje kan hebben; het wordt van iemand gezegd die door haar houding de aandacht van een man op zich schijnt te willen vestigen.

De bovengenoemde eigenschappen, die in mannen het meest op prijs gesteld worden, zijn tevens de eigenschappen, die zij nodig hebben om met succes aan het streven naar hoger, dat o.m. in het oppositie verschijnsel tot uiting kwam, deel te nemen.

Niet alle mannen en evenmin alle vrouwen, bezitten echter de resp. genoemde eigenschappen in even hoge mate. Dit is van invloed op hun positie in hun samenleving. Degenen, die die eigenschappen slechts in geringe mate bezitten, zijn slecht uitgerust, om in deze samenleving tot aanzien te komen.

Homosexualiteit.

De Makassaren onderscheiden de mensen naar zij zeggen, in mannen, vrouwen en kawe^2. 1) Bij de weergave der gegevens zal blijken, dat het niet zonder meer juist is om de term kawe^2 met homosexuelen te vertalen. Gebrek aan een betere leidde er toe deze vertaling voorlopig toch te gebruiken.

Die onderscheiding brengt met zich, dat men homosexualiteit aanvaardt niet als normaal, maar wel als een bestaand verschijnsel, evengoed als een albino of een doofstomme. In de kampong Bontoramba woonden in 1949 geen mannen, die als kawe^2 beschouwd werden. In heel Borongloë (omstreeks 14.000 zielen) waren er wellicht 5. Dit aantal zal waarschijnlijk, vergeleken met andere adat-

---

1) In de Indonesische term, door moderne Makassaren wel gebruikt, is Nederlandse invloed waarneembaar: „seorang het".

gemeenschappen, gering blijken te zijn. De reden daarvan is, dat het Adatgemeenschapshoofd, wien als gelovig Moslim deze kawe[2] toch reeds een doorn in het oog waren, n.a.v. het feit, dat één van hen een jong meisje zwanger gemaakt had, gedreigd had, alle kawe[2] de haren af te knippen (sommige droegen het haar tot op de schouders), met het gevolg, dat velen Borongloë verlieten. Slechts enkelen bleven. Eén heb ik herhaaldelijk kunnen waarnemen. Een korte beschrijving van zijn uiterlijk en zijn manier van doen volgt hier; Taking was zijn naam.

Taking woonde, 35 jaar oud, bij een gehuwde broer in huis; zij hadden het arm, maar alleen als het heel erg nodig was werkte Taking op de sawah; meestal en bij voorkeur hield hij zich op in het achtergedeelte der huizen bij de vrouwen; in zijn manier van zitten en spreken en in kleding onderscheidde hij zich bijna niet van haar. Bij familiefeesten in het huis van het Adatgemeenschapshoofd werkte hij in de keuken hard mee aan de voorbereidingen; hij verrichtte daarbij veelal het onprettige werk van het onderhouden van het zwaar rokend vuur; werk, dat in het algemeen door lagere vrouwen verricht wordt. Bij het ritueel echter, op het hoogtepunt van het feest, was hij te zamen met enkele oudere vrouwen, familieleden van het hoofd, degeen, die daaraan mede leiding gaf. Het keukenwerk en de leiding van het ritueel waren op dit feest beide in handen van vrouwen; lageren verrichtten het eerste, hogeren het laatste; Taking nam aan beide deel.

Buitenshuis gedroeg hij zich als man; zonder geleide ging hij op weg; maar als hij daarbij iets meedroeg, deed hij dit bij voorkeur op het hoofd (als een vrouw) en niet aan een juk over de schouder (als een man). Als getuige in een rechtszaak opgeroepen verscheen hij echter volledig in mannenkleding met zwarte muts (topi) en werd toen goedmoedig wat voor de gek gehouden. In het gewone leven aanvaardde men zijn aanwezigheid in de vrouwengroep als vanzelfsprekend. Dit dateerde volgens de mededelingen al van zijn kinderjaren. Niet Taking, maar wel een jongetje, genaamd Jusu heb ik op de leeftijd van omstreeks 7 jaar kunnen waarnemen. Dit is de leeftijd, dat er verschil begint te komen in jongens- en meisjesspelletjes.

Jusu speelde bij voorkeur met de meisjes van zijn leeftijd. Deze lieten dat, zonder hem daarbij voor de gek te houden, toe. Een vrouw van hoge adel nam hem op in haar huis en in haar gevolg, te zamen met een paar van haar nichtjes van zijn leeftijd ging hij mee bezoeken maken en naar feesten. De aanvaarding van een kawe² in de vrouwengroep van zijn kinderjaren af, verklaart de grote vanzelfsprekendheid, waarmee men daar met hem omgaat.

Details over het sexuele leven van Taking konden niet worden verkregen. Men meende, dat hij geen contact zocht met vrouwen; over zijn verhouding tot andere mannen werd slechts geschertst. Zijn reactie bij het vermelden van cohabitatie per anus was die van een duidelijke afkeer, en bij vermelding van wederkerige masturbatie neutraal.

Naast de overal voorkomende kawe² werd eenmaal, in de adatgemeenschap Takalar, een vrouw waargenomen, die zich bij haar sexegenoten niet thuis voelde. Zij droeg het haar als een vrouw, maar haar sarong als een man; zij verrichtte bij voorkeur werk op de sawah, met de patjol (typisch mannenwerk); zij droeg lasten op de manier van een man, d.w.z. aan een juk over de schouder, en begaf zich alleen op pasars en wegen. Haar familieleden aanvaardden deze overtredingen van de sexeverboden zonder meer; zij dachten daarbij blijkbaar niet aan de verboden contact-situatie waarin zij zich bevond.

Uit de beschrijving van Matthes blijkt, ¹) dat in zijn tijd (omstreeks 1870) aan meerdere hoven der Vorsten een aantal bissus verbleven; het waren mannen, die zich gedeeltelijk als vrouwen kleedden en gedroegen; die de ornamenten verzorgden en het bijbehorend ritueel volvoerden. In het paleis van de Vorst van Goa woonde in 1939 nog een oude bissu, een suffig man, aan wie alleen nog de bewaking van het ornament was opgedragen; vrouwen verrichten toen reeds het ritueel. In 1949 bleek hij overleden. Ook de bewakingsdiensten waren toen in de handen der vrouwen overgegaan.

Het verdwijnen der bissus aan de hoven zou o.m. een gevolg kunnen zijn van het doordringen van het besef, dat naar Moslimse opvatting homosexualiteit verboden is. De reden, dat zij aan het ene hof reeds een generatie geleden verdwenen waren, en aan het andere tot voor kort nog voortleefden, zou wellicht gezocht kunnen worden in de meer of minder strenge opvattingen op religieus gebied van de verschillende Vorsten.

---

¹) B. F. Matthes: Over de Bissoe's of Heidense Priesters en Priesteressen der Boegineezen.

Alleen in het plaatsje Segeri, 75 k.m. ten Noorden van Makassar gelegen, treft men tot heden nog een aantal bissus aan. Zij verzorgen er het ornament en verrichten het bijbehorend ritueel. Enkele hunner zijn gehuwd en bewonen met vrouw en kinderen een eigen huis. Deze laatsten kleden en gedragen zich in het gewone leven geheel als normale mannen; bij de uitoefening van het ritueel is echter hun kleding en manier van doen half mannelijk, half vrouwelijk, gelijk de andere bissus. Deze laatsten, de ongehuwden, wonen in het ornamentshuis bijeen.

In 1948 verschafte de toenmalige assistent van de taalambtenaar voor Zuid-Celebes mij een gegeven, dat duidelijk zou kunnen maken, waarom bij voorkeur kawe^2 zich met het ornamentsritueel bezig hielden. Volgens de beschrijving van het ritueel, verricht bij de inwijding van het nieuwe hoofd der bissus (Puang Matoa) geleidt één hunner het nieuwe hoofd naar het ornament van Segeri, een ploeg, en hij doet daarbij een mededeling waarvan de assistent de betekenis als volgt weergaf: „Van de mens, die hier bij het heilige voorwerp gebracht wordt en het aanraakt, van hem en van dit voorwerp weet men niet, wie de man en wie de vrouw is. Als het heilige voorwerp een man is, dan is deze mens een vrouw, en omgekeerd". 1)

Hieruit zou dus blijken, dat men gelooft, dat het ornament en het hoofd der bissus van verschillende sexe moeten zijn; dat de sexe van het ornament onbekend is, en dat dus alleen een mens, die man zowel als vrouw kan zijn, hoofd der bissus kan zijn. De algemene verbreidheid van dit, zij het slechts vaag bewuste, geloof zou de trek van de kawe^2 naar de ornamenten kunnen verklaren. Daar vonden zij tevens een sociale erkenning, die zij elders missen.

Dr. Slot, die een aantal dezer bissus op hun lichamelijke kenmerken onderzocht, deelt mede, dat hun geslachtsorganen geheel normaal waren; van hermaphroditisme was geen sprake. Enkele secundaire geslachtskenmerken kunnen vrouwelijk genoemd worden; als zodanig vermeldt hij o.m. hyperextensiemogelijkheid van de ellebogen, weinig spierontwikkeling en brede heupen. 2)

Kawe^2 treft men in Makassar, en in de grote marktplaatsen van

---

1) De Buginese weergave van deze mededeling was niet te verkrijgen.

2) J. A. Slot: Zie Geneeskundig Tijdschrift voor Nederlandsch Indië, dl. 75, p. 811 e.v.

Zuid-Celebes aan, als mannelijke prostitués, die zich tegen vergoeding in geld of goederen beschikbaar stellen voor het verrichten van sexuele handelingen. In enkele gevallen bleek, dat dit jonge mannen waren, die in hun eigen kampong in het binnenland een positie hadden gehad, analoog aan die van Taking. Zij verkozen echter het leven in een grote plaats zonder hun familieleden, boven dat in hun kampong, waar hun doen en laten a.h.w. steeds gecontroleerd wordt, en hun sexuele behoeften moeilijker bevrediging vinden.

Men mag aannemen, dat de individuen, die in vroeger tijden homosexuele neigingen vertoonden en toen als bissus aan de Vorstenhoven een plaats vonden, thans als mannelijke prostitués de pasarplaatsen bevolken.

In deze paragraaf over homosexualiteit dient tenslotte de masridans vermeld. De dansers zijn jongetjes van 8 tot 12 jaar; zij dansen op de meest eenvoudige wijze door op de maat van de muziek op een kleine oppervlakte in het rond en heen en weer te trippelen en handen en armen daarbij heen en weer te bewegen. Zij streven daarbij niet naar een bepaald technisch- of schoonheidsideaal. Een trom (rabana) en eventueel een viool begeleidt hen; zij zingen daarbij de vierregelige versjes (kelong), die tussen jonge mannen en vrouwen gebruikelijk zijn. Zij zijn daarbij enigszins verkleed; om hun hoofd hebben zij een witte doek geslagen, die ook het gezicht gedeeltelijk bedekt; een soort sluier dus. De sexuele prikkel, die van de combinatie van vers, rhythme en de half als vrouw verklede jongetjes uitgaat is de hoofdzaak.

De dans schijnt omstreeks 1928 in Zuid-Celebes bekend geworden te zijn en toen opeens een grote verbreiding te hebben verkregen. ¹) De toeschouwers, mannen, volgens de mededelingen zelfs voornamelijk gehuwde mannen, toonden hun enthousiasme door geld, tot grote bedragen toe, in de hals der kleine dansers te stoppen. De dans werd na enige tijd door het Bestuur verboden; pas na de Nederlands-Indische capitulatie in 1942 zijn weer masrivoorstellingen gegeven.

De naam der dans verraadt waarschijnlijk het land van her-

---

¹) Zo groot was de belangstelling voor deze dans, dat onderwijzers klaagden over de slaperigheid hunner leerlingen overdag op school. (mededeling van de oud-onderwijzer Noeroeddin aan Dr. A. A. Cense.)

komst. [1]) Lane [2]) geeft eerst een beschrijving van een dans, die door vrouwen, die tevens prostituée zijn, gedanst wordt en deelt vervolgens mede, dat het enige wat men hierin eigenlijk afkeurt het feit is, dat hierbij vrouwen dansen en dat men daarom ook wel in hun plaats mannen als dansers laat optreden. Het zijn meest jonge mannen; de rabab begeleidt hen; zij stellen vrouwen voor, maar om te voorkomen, dat men meent dat het werkelijk vrouwen zijn, zijn zij half als man en half als vrouw gekleed. Hun algemeen uiterlijk is meer vrouwelijk dan mannelijk; zij doen de vrouwen na in het gebruik van hun make-up; zij dragen het haar als vrouwen en zij sluieren zich.

Tot zover de weergave van de mededelingen van Lane. De overeenkomst met de boven beschreven masridans schijnt duidelijk. De reden waarom de verbreiding in Zuid-Celebes juist omstreeks 1928 plaats had, blijft echter duister.

Bovenstaande gegevens geven aanleiding tot enkele opmerkingen. Als uitgangspunt wil ik daarbij nemen de conclusie waartoe Kingsey c.s. aan het eind van hun beschouwingen over homosexualiteit kwamen. Zij noemen „the homosexual" een belangrijk onderdeel der sexuele activiteit „primarily because it is an expression of capacities that are basic in the human animal." [3])

Verder wil ik gebruik maken van de probleemstelling van Margaret Mead. [4]) Zij spreekt van de sociale persoonlijkheden der beide sexen, waartoe in een bepaalde cultuur respectievelijk de mannen en vrouwen met meer of minder succes worden opgevoed. Zij wijst er o.a. op, dat niet alle mannen in dezelfde mate de eigenschappen bezitten, die in een bepaalde cultuur van hen vereist worden, en dat er dus onder hen zijn „who had voluntarily given up the struggle to conform to the masculine rôle and who wore female attire and followed the occupations of a woman".

Het blijkt, dat in de Makassaarse samenleving een aantal mannelijke individuen zich reeds op jonge leeftijdt afwendt van hun sexegenoten en zich aansluit bij de meisjes; zij passen zich bij dezen aan in kleding en houding. De ouderen aanvaarden het feit, dat zij anders zijn dan de andere jongens. Bij het ouder worden blijven zij zich daar ophouden. Dit brengt bepaalde consequenties met zich mede m.b.t. hun sexuele leven.

---

[1]) De suggestie dank ik aan Prof. Dr. G. F. Pijper.

[2]) E. W. Lane: The manners and customs of the modern Egyptians. London New York. 1908. p. 389.

[3]) Kingsey, Pomeroy and Martin: Sexual behavior in the human male. Philadelphia and London. 1948. p. 666.

[4]) M. Mead: Sex and Temperament in three primitive societies. London. 1935. Zie o.m. p. XX e.v.

Sexueel contact met hun vrouwelijke leeftijdgenoten acht men uitgesloten. Een kawe² wordt vanzelfsprekend in de groep der vrouwen aanvaard. Komt er een kawe² van buiten, die men nog niet kent, dan houden de mannen en oude vrouwen de eerste tijd een oogje in 't zeil, zo vertelde men. Bij sexueel contact met een vrouw, dreigt de kawe² o.m. uitstoting uit de groep der vrouwen; hij zou zich dan dus geregeld in de groep der mannen moeten ophouden, waar hij zich emotioneel niet thuis voelt. Het is mogelijk, dat dit feit hem er van weerhoudt sexueel contact met een der vrouwen te zoeken. Ter bevrediging van zijn sexuele behoeften is hij dus eerder op mannen aangewezen.

Geen gevallen zijn mij bekend van mannen die, eenmaal de puberteit gepasseerd, nog kawe² werden. De sociale scheiding der sexen is op dat moment wellicht reeds te groot, dan dat overgang alsnog mogelijk geacht wordt.

Men vindt het verschijnsel, dat mannen zich gedeeltelijk kleden en gedragen als vrouwen, in geïnstitutionaliseerde vorm aan de hoven, bij het ornamentenritueel. De mogelijkheid der kawe² om — in het sociale leven — man zowel als vrouw te zijn, is hierbij een vereiste.

Een kawe² aan dit instituut gebonden noemt men bissu. Ook een „normaal" gehuwd man blijkt bissu te kunnen zijn, mits hij zich slechts tijdens het ritueel half als man en half als vrouw gedraagt.

Het bissuschap gaf aan een aantal kawe² de mogelijkheid tot het verwerven van een sociaal aanzien, dat zij nooit verworven zouden hebben, als zij in hun eigen kampong gebleven waren.

Met het verdwijnen van het bissuschap verdwenen echter niet de kawe². Zij leven thans, voorzover zij niet als Taking in hun kampongs bleven, als prostitués in de pasarplaatsen. In hun kampongs is echter hun mogelijkheid tot sexuele bevrediging ten zeerste beperkt, omdat contact met vrouwen practisch uitgesloten is en contact met mannelijke verwanten of kamponggenoten wordt afgekeurd. Dit zou de trek naar de pasarplaatsen wellicht begrijpelijk maken. Wederkerige masturbatie schijnt de gebruikelijke wijze van bevrediging te zijn.

Het uitgesproken mannelijke persoonlijkheidsideaal brengt een aantal jongens er toe zich sociaal bij de meisjes en vrouwen te voegen. De scherpe sanctie op iedere aantasting der vrouwen brengt met zich, dat deze mannen eenmaal in de groep der vrouwen opgenomen, dus a.h.w. gedwongen zijn voor hun sexuele bevrediging zich tot hun sexegenoten te richten.

Ongehuwden.

Bij een bespreking van de positie der ongehuwde mannen en vrouwen in de kampong Bontoramba moet eerst worden aangegeven, wie hieronder begrepen zijn. Weduwnaars en weduwen en gescheiden mannen en vrouwen zijn daarbij voorlopig buiten beschouwing gelaten. Bij de Volkstelling 1930 werd als regel aangenomen „dat de volle wasdom bij meisjes met de huwbaarheid en bij jongens met de werkbaarheid begint", [1]) en even later leest men, dat „indien de geslachtsrijpheid bij de meisjes als criterium van de huwbaarheid en dus ook van het volwassen-zijn werd beschouwd", dat zij dan ongeveer in het 14e of 15e levensjaar volwassen zouden zijn. [2]) In Zuid Celebes bestaat de neiging om jongens als volwassen te beschouwen als zij een eigen kampongpas (soera' kampong) hebben; dat houdt in, dat zij ook voor de gemeentediensten opgeroepen worden; zij zijn dan naar schatting 18 à 19 jaar oud. Als gevolg van deze criteria, die verschillen naar sexe, worden de mannen dus op latere leeftijd als volwassen beschouwd dan de vrouwen.

In het rapport van de Volkstelling 1930 wordt voor het Landschap Goa een hoog percentage ongehuwde mannen en vrouwen vermeld (resp. 28.2 % en 28.8 %). Als verklaring hiervan wordt opgegeven, dat de gemiddelde leeftijd waarop huwelijken gesloten worden, hoger zou zijn dan elders. [3]) Die leeftijd is echter niet bekend. Zolang de geboorteregisters een contrôle van de leeftijd bij de huwelijkssluiting niet mogelijk maken, is een verklaring als bovenstaande dus voorbarig.

Het genoemde hoge percentage is m.i. eerder te verklaren uit het feit dat een groot aantal mannen en vrouwen nooit huwt.

Om dit aantal vast te stellen heb ik aan twee verschillende informanten op verschillende tijdstippen, t.a.v. alle ongehuwden stuk voor stuk, gevraagd of deze volgens hen nog huwelijkskansen hadden. Het resultaat was, dat t.a.v. 15 mannen en t.a.v. 24 vrouwen door beide informanten zonder meer aangenomen werd, dat zij niet meer zouden huwen en dat t.a.v. 4 mannen hun meningen verdeeld waren. Deze 15 mannen waren allen naar schatting 35 à 40 jaar of ouder; de 24 vrouwen 30 à 35 jaar of ouder. Het totaal aantal mannen in de kampong Bontoramba bedroeg op dat moment 382 tegen 405 vrouwen. Men zou dus ter bepaling der gedachten kùnnen stellen dat het totaal aantal „ongehuwden" 5 % van de totale bevolking bedraagt en dat het percentage „ongehuwde" vrouwen iets hoger is dan dat der mannen. Dit feit vraagt thans verklaring. Enkele algemene opmerkingen gaan daaraan vooraf.

---

[1]) Volkstelling 1930, deel V, p. 54.
[2]) Idem p. 55.
[3]) Idem p. 66.

Onder de 15 mannen bevonden zich 4 doofstommen, die voor normaal werk ongeschikt waren. Onder de 24 vrouwen bevonden zich behalve een blinde en een albino vrouw, drie doofstommen. [1]) 11 mannen en 19 vrouwen schenen physiek en psychisch normaal.

Lolo bangko, (oude vrijster) [2]) is de gebruikelijke, maar onaardige aanduiding van oudere ongehuwde vrouwen. Zij verrichten in huis de gewone vrouwelijke werkzaamheden. De mannen met wie men over haar spreekt, houden vol, dat deze vrouwen het niet prettig zouden vinden als zij moesten trouwen en dat zij zouden gaan huilen als haar huwelijk haar zou worden aangezegd; deze mannen bleven dus vasthouden aan de reactie, die op het moment van aanzegging van haar huwelijk van haar verwacht wordt, als de werkelijke vertolking van haar gevoelens. In een kelong door vrouwen gezegd, beluistert men echter een andere toon:

---

[1]) Het grote aantal doofstommen, 7 in totaal, was te opvallend om zonder meer voorbij te gaan. De Neus-, Keel- en Oorarts te Makassar, J. C. Engelen, die zo vriendelijk was om op mijn verzoek deze individuen te onderzoeken, deelde mede, dat zij allen aan een vorm van waarnemingsdoofheid, een soort van zenuwdoofheid leden; dat de aandoening op jeugdige leeftijd moet zijn begonnen, dan wel aangeboren moet zijn geweest. Hij achtte, indien de aandoening op jeugdige leeftijd begonnen zou zijn, een infectie-ziekte in de jeugd doorgemaakt (bof of mazelen) mogelijk als oorzaak; hij meende, dat een verband met het endogame huwelijksstelsel niet uitgesloten behoeft te worden, maar dat gegevens om hier over een oordeel uit te spreken, ontbreken. Deze doofstommen zijn allen naar schatting tussen de 45 en 55 jaar oud; zij behoren dus a.h.w. tot dezelfde generatie; zij stammen uit 3 verschillende ouderparen (2 broers, een broer en zuster, en een broer met 2 zusters); zij hebben ook broers en zusters, die normaal zijn. Zij behoren allen tot de „Kapalagroep".

[2]) Vgl. B. F. Matthes; Woordenboek p. 147.

Lolobangkomi denangku;	Mijn vriendin is een oude vrijster geworden.
djappomi padja bungkenna	haar eerste sarong is al versleten [1])
mattajang guru;	bij het wachten op een man;
mana palukka tania'.	zelfs een dief was er niet. [2])

T.a.v. oudere ongehuwde mannen meent men, dat zij wel hadden kunnen huwen, maar dat zij dit niet gewild hebben. Daar legt men zich bij neer; er wordt geen aandrang tot huwen op hen uitgeoefend. De enkele oudere ongehuwde mannen, die enige tijd dagelijks konden worden gadegeslagen, schenen rustige verstilde figuren, die allerlei kleine werkjes in huis verrichtten, kleine diensten aan hun huisgenoten bewezen en soms zelfs op de kleine kinderen pasten. Hun aanzien in de verwantengroep is niet groot; mannen, die aanzien genieten in hun verwantengroep, zijn steeds gehuwd.

In het verslag van de Volkstelling 1930 wordt met betrekking tot het „Oosten van den Archipel" de veronderstelling geopperd „dat het ongehuwd blijven van een vrouw in de Inlandsche maatschappij als min of meer ongewenscht of onoirbaar wordt beschouwd". [3]) Ik heb voor de juistheid van deze laatste kwalificatie in Zuid-Celebes geen enkele aanwijzing kunnen vinden. Het wordt voor de betrokken vrouw wel „ongewenst" geacht, dat zij niet trouwt; door te trouwen wordt men pas „volledig mens", meent men. Pogen om iemands huwelijk tot stand te brengen, betekent, dat men het goede met hem voor heeft. Maar men ziet een jonge vrouw liever ongehuwd blijven dan huwen met een man, die men niet geschikt acht. Die geschiktheid wordt practisch geheel beoordeeld op grond van zijn sociaal aanzien.

Evenzo ziet men zijn zoon liever ongehuwd blijven dan dat hij een huwelijk zou sluiten, dat tegen de ouderlijke wensen in zou gaan. Niet-trouwen mag voor een individu ongewenst zijn, het wordt steeds beter geacht dan trouwen met een ongewenste partner.

„Onder de Makassaren" zo zegt het verslag verder [4]) „die een scherp standsverschil kennen, is het aantal ongehuwde vrouwen onder de hoogere standen groot, omdat daar de bruidschat en de „balandja" (kosten van het huwelijksfeest) zoo hoog zijn".

---

[1]) Duidt op de gewoonte, dat de eerste sarong die een jong meisje weeft, als zij dat net geleerd heeft, bewaard wordt voor haar bruigom.

[2]) D.w.z. zij heeft zelfs geen vluchthuwelijk gepleegd.

[3]) Volkstelling 1930, deel V, p. 66.

[4]) Volkstelling 1930, deel V, p. 67.

Deze „bruidschat" nu, bedraagt bij de familieleden van de Vorst van Goa 28 realen of *f* 56.— en die van de kleine man 20 realen of *f* 40.—. Het verschil van *f* 16.— schijnt niet noemenswaard; het kan vooral bij die zoveel rijkere groep nooit de reden zijn, dat een huwelijk niet door zou gaan.

Men zou hoogstens ter verklaring van het feit, dat het aantal ongehuwde vrouwen in de hoogste stand groter is dan dat onder het volk, op het bestaande hypergamieverbod kunnen wijzen.

De hoge kosten van het huwelijksfeest zijn een gebruikelijk argument ter verklaring van het ongehuwd blijven van een groot aantal vrouwen; m.i. ten onrechte. [1]) Indien de a.s. huwelijkspartners familie (bijv. 6e graads neef en nicht) van elkaar zijn, kan men niet zeggen, dat zo'n huwelijk op grond van te hoge kosten niet tot stand zou kunnen komen. De voor een feest te spenderen onkosten worden echter in bedragen uitgedrukt, en die bedragen typeren een bepaald sociaal aanzien; men vermindert deze bedragen ongaarne, omdat men dan het gevoel heeft, dat dit feest vergeleken bij een vorig „minder" zou zijn.

Bij een waardevermeerdering van het geld, zoals omstreeks 1930 inzette, kon een bepaalde groep dezelfde bedragen als enkele jaren te voren niet meer opbrengen. Tegenover de buitenwereld gaven de leden van zo'n groep dit echter ongaarne toe. Het is dus in die tijd stellig herhaaldelijk voorgekomen, dat een huwelijk niet tot stand kwam op grond van de bedragen, die naar eigen inzicht voor het feest gespendeerd behoorden te worden.

Deze toestand duurde echter niet lang. Aanvankelijk werd nog tussen familieleden de afspraak gemaakt, dat het oude bedrag naar buiten gehandhaafd zou blijven, maar dat in werkelijkheid met minder volstaan zou worden; het sociaal aanzien der verwantengroep bleef daardoor naar buiten op peil. Langzamerhand echter pasten de bedragen zich aan de nieuwe verhoudingen aan, maar daarmee veranderde nog weinig of niets aan de opzet van het feest of aan het onthaal der gasten.

---

[1]) Het argument wordt ook gebruikt ter „verklaring" van het bestaan van het vluchthuwelijk. Men blijft aan de voorzichtige kant als men stelt, dat in tijden als na 1929, het aantal vluchthuwelijken iets opliep, door de langzame aanpassing aan de nieuwe verhouding van geld en goederen.

Evenzo kon maar nauwelijks enig verschil geconstateerd worden tussen een huwelijksfeest in 1940 en één in 1949 in dezelfde verwantengroep gevierd, hoewel in die tijd de waardevermeerdering van sawahs en karbouwen omstreeks het 10-voudige bedroeg. Indien in 1940 een karbouw en een geit voor het feest geslacht werden, slachtte men in 1949 een karbouw en 2 geiten. In 1949 hoorde men dan ook vanzelfsprekend nooit de klacht, dat een huwelijk niet tot stand kon komen door de te hoge onkosten van het huwelijk; die klacht bleef in zijn opvallende frequentie beperkt tot het begin van de dertiger jaren. Die hoge onkosten hoort men thans nog slechts noemen ter camouflage, indien andere redenen, die men ongaarne uitspreekt, een bepaalde huwelijksverbintenis ongewenst maken. ¹)

Thans evengoed als 15 à 20 jaar geleden blijft een betrekkelijk groot aantal mannen en vrouwen ongehuwd. De bovengenoemde redenen mogen van invloed zijn op het aantal ongehuwden in een bepaalde tijd in een bepaalde groep, een verklaring van dit verschijnsel in deze tijd, òòk in de lagere standen dient daarnaast te worden beproefd.

Het huwelijk bleek een der belangrijkste evenementen in de verwantengroep te zijn. De ouderen die de huwelijken tot stand brengen, passen bij de keus van degenen, die zij laten trouwen, onbewust een selectie toe. De jonge man van wie zij verwachten, dat hij tot het aanzien hunner groep zal bijdragen heeft de voorkeur. Dat moet dus iemand zijn die steeds bereid is anderen te

---

¹) De kampong Bontoramba telde 22 weduwen en 13 weduwnaren, die niet hertrouwd waren; d.i. ruim 4 % van het totaal van 787 zielen. Slechts 2 gehuwde vrouwen en 2 gehuwde mannen bleken hertrouwde weduwen, resp. weduwnaren te zijn. Het is mogelijk, dat deze laatste aantallen in werkelijkheid iets groter zijn. Het onderzoek in deze kwestie werd n.l. bemoeilijkt door het feit, dat men het in het algemeen onaangenaam vindt om aan het bestaan van een vorig huwelijk herinnerd te worden. Dit resultaat bewijst voorlopig niet meer, dan dat er weinig weduwen en weduwnaren hertrouwen. Men houdt rekening met de mogelijkheid, dat het overlijden van de huwelijkspartner een gevolg is van een slechte eigenschap van de overlevende, zonder dat deze zich daarvan bewust hoeft te zijn. Men is bang, dat deze eigenschap hem zal bijblijven en daarom acht men een huwelijk met een weduwe of een weduwnaar een minder gewenst huwelijk; in de weinige gevallen dat een dergelijk huwelijk werd voltrokken, verrichtte men een speciaal ritueel; men hoopt dat die slechte eigenschappen daardoor zullen verdwijnen, maar acht de kans daarop niet groot.

Het verslag van de Volkstelling 1930 (deel V, p. 58) geeft als reden van het weinig hertrouwen van de weduwnaren de hoge bruidsprijs en huwelijksonkosten op. Dit argument geldt hier echter te minder, omdat de weduwnaar eventueel met een „klein feest" (nikka' tja'di) kan volstaan.

overtroeven, en te waken tegen aantasting van eigen aanzien. Het overtroeven van andere mannen en het veroveren van vrouwen zijn twee zaken, die naar Makassaarse opvatting in een man samengaan. De jonge mannen die deze eigenschappen in sterke mate bezitten nemen vaak zelf initiatief tot hun huwelijk, hoe beperkt de mogelijkheden hiertoe ook zijn. Er is verder een groot aantal mannen, dat aan initiatief niet toekomt, dat begint met te weigeren als hun huwelijk hen wordt aangezegd, maar dat zich tenslotte laat overreden. Er zijn er, die zich uiterlijk laten overreden, maar die sexuele gemeenschap blijven weigeren en daarmee het huwelijk doen mislukken. [1])

Er is tenslotte een aantal mannen, dat weigert om te trouwen, en op wie de ouderen verder weinig aandrang uitoefenen. Dat zijn degenen, waarvan men meent, dat zij tot het aanzien der verwantengroep weinig zullen bijdragen. Hun angst om tekort te schieten in de sexuele verhouding tot hun vrouw, zoals zij ook in de sociale verhouding tot andere mannen tekort schieten, zou de oorzaak kunnen zijn van hun weigering om te trouwen. Het feit, dat de ouderen deze individuen niet in staat achten om tot het aanzien der verwantengroep bij te dragen, zou een reden kunnen zijn, om zich bij hun weigering neer te leggen.

Van een vrouw mag nooit enig initiatief tot een huwelijk uitgaan. De dociele, teruggetrokken meisjes worden de anderen ten voorbeeld gesteld. Ik meen, maar zag dit gaarne door nader onderzoek bevestigd, dat onder de ongehuwde vrouwen deze dociele figuren nog het vaakst aanwezig zijn. De agressievere persoonlijkheden, die de karaktertrekken, die in deze samenleving het meeste gewaardeerd worden, juist, in mindere mate bezitten, schijnen eerder te huwen. Een oude vrouw gaf mij als reden, dat men een bepaald meisje had laten trouwen, op, dat men anders misschien later moeilijkheden met haar zou krijgen. De oude vrouw doelde hierbij hoogstwaarschijnlijk op het ontstaan van siri'kwesties. Het feit, dat deze karakters trouwen, terwijl dociele figuren vaak ongehuwd blijven, wijst er op dat de ouderen in hun keus de weg der minste weerstand volgen. De karakters van wie de meeste moeilijkheden te verwachten zijn, hebben een betere kans om te trouwen.

De mannen met de persoonlijke eigenschappen, die het meeste geapprecieerd worden en de vrouwen met de persoonlijke eigenschappen, die het minst geapprecieerd worden, hebben de beste huwelijkskansen.

---

[1]) Zie beneden, p. 200 e.v.

Men meent, dat de karaëngs de persoonlijke eigenschappen die in een man geapprecieerd worden, steeds in hoge mate bezitten. Hun mogelijkheden om te trouwen zijn groter, dan die van een gewone man; een huwelijk met een lagere vrouw is een frequent verschijnsel. Cijfers omtrent de ongehuwden in deze groep zijn echter niet aanwezig.

Het koroverschijnsel.

Koro is de Makassaarse naam van het ziektebeeld, waarbij een man meent, dat zijn penis inkrimpt en naar binnen zal schieten, terwijl hij ervan overtuigd is, dat hij zal sterven, indien dit werkelijk zou gebeuren. [1]) Koro betekent letterlijk inkrimpen. Van Wulfften Palthe en Slot beschouwden de verschijnselen als uitingen van een angstneurose. [2])

De beschrijving van één bepaald geval, zoals dit door een informant werd weergegeven, luidde als volgt. Een man van omstreeks 45 jaar, gehuwd, en in het bezit van kinderen, had een tweede vrouw genomen; hij had dit feit voor zijn eerste vrouw geheim gehouden, omdat hij haar uitingen van jaloezie vreesde. Na verloop van tijd werd zijn tweede huwelijk echter toch bekend. Op een avond toen hij moe en slaperig thuis was gekomen, kreeg hij rillingen; het angstzweet brak hem uit; hij kreeg het gevoel dat zijn penis steeds kleiner werd en naar binnen wilde schieten; op zijn hulpgeroep kwamen buren toelopen; alleen mannen hielpen hem: één hunner hield de penis vast om deze te verhinderen naar binnen te schieten; een andere man haalde een sanro (Makassaars geneeskundige). Na verloop van tijd, nadat de sanro reeds enig ritueel verricht had, verdwenen de angstgevoelens; de aanval was voor die dag over.

Vrouwen worden verre gehouden van een koropatient. Men gelooft, dat haar aanwezigheid het gevreesde gevolg, het naar binnen schieten van de penis, juist zou doen intreden, en men meent, dat de patiënt dan zou sterven; men noemt zonder veel moeite enkele voorbeelden van mensen, die aan koro zouden zijn overleden.

---

[1]) De verschijnselen, die m.b.t. vrouwen vermeld worden, zijn: de borsten worden platter, de tepels krimpen in; de labia willen naar binnen schieten. Alleen vrouwen helpen de patiënte. Het verschijnsel is bij vrouwen minder frequent dan bij mannen.

[2]) Zie Geneeskundig Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië 1935, dl. 75, resp. p. 836 e.v. en 811 e.v.

Slot deelt mede, dat koro voorkomt bij volwassen Makassaren en Buginezen van iedere stand en sexe; het verschijnsel kan groepsgewijs optreden; het is geen gevolg van een gewijzigde libido; de Makassaarse bestrijding geschiedt door de aanwending van positief geachte invloeden, b.v. door het gebruik van de bloeiende tros van de mannelijke lontarpalm als medicijn, en door het vermijden van negatieve invloeden, alshoedanig de schildpad genoemd wordt. ¹)

Slot verklaart tenslotte, dat de aanleiding tot koro een gevoel van schuld kan zijn, maar dat die aanleiding ethnologisch bepaald is, omdat het toelaatbare en het ontoelaatbare hier anders verweven zijn dan in West Europa. Hij spreekt hier van schuldgevoelens, terwijl van Wulfften Palthe meent, dat het angstgevoelens zijn, die aan het koroverschijnsel ten grondslag liggen.

Nu van psychologische zijde het koroverschijnsel als een uiting van angst beschreven is, kan van ethnologische kant gepoogd worden om aan te wijzen waardoor die angst kan ontstaan. Daartoe wil ik dan noemen de verticale tendentie, die van de Makassaren eist een voortdurend streven om andere mannen te overtreffen en een groot vrouwenveroveraar te zijn. De angst het vermogen hiertoe te verliezen, dan wel om in dit streven te kort te schieten zou de basis voor het koroverschijnsel kunnen vormen.

Prostitutie.

Prostituées kent men in de Makassaarse kampongs niet. Alleenwonende vrouwen onder de 35 à 40 jaren zonder familieleden komen er niet voor en in huis bij anderen is het voor een vrouw, om boven ampel besproken redenen, onmogelijk om min of meer geregeld mannen bij zich te ontvangen, of daarmee buitenshuis contact te hebben. Zolang zij bij anderen in huis woont, zou een enkele contact-situatie reeds ten gevolge hebben, dat de jonge mannelijke huisgenoten of buren siri' werden. De oudere vrouwen die voor deze vreemdelinge echter geen moeilijkheden wensen te riskeren, zullen in zo'n geval pogen om haar tijdig weg te zenden — naar een hoofd bijv., dat haar laat trouwen — voordat door haar

---

¹) De gedachte aan het verdwijnen van de kop van dit dier onder het schild, geeft de patiënt een onaangename associatie, aldus een informant.

een steekpartij zou ontstaan. Is zij eenmaal uit huis, dan is er voor de jonge mannen die immers geen familie van haar zijn, geen reden om door haar optreden siri' te zijn.

Haar gedragingen tasten het sociaal aanzien van haar groep aan, daardoor is zij in de plattelandskampongs onaanvaardbaar. Van morele afkeuring blijkt weinig.

Prostitutie is een stadsverschijnsel. Behalve in Makassar wonen prostituées in de grotere pasarplaatsen als Pare-Pare, Watampone e.a.

De pasarplaats Bontomanai, het centrum van de handel van Borongloë, bleek nog niet groot genoeg om blijvend een prostituée te herbergen. Van een van de dochters van een vooraanstaand man in Borongloë, die in Bontomanai bij een ver familielid was gaan wonen, werd gezegd, dat zij mannen bij zich ontving, die haar kleine geschenken gaven. Haar vader verklaarde haar dood; haar broers volgden zijn voorbeeld echter niet; er bleef haar dus gevaar dreigen. Na enkele maanden vluchtte zij samen met een man naar Makassar. Een gewoon vluchthuwelijk was dus het einde van het avontuur van deze vrouw, die de banden met haar ouderlijk huis verbrak, om te pogen in Bontomanai een grotere vrijheid te veroveren, dan te midden van haar eigen verwanten mogelijk geweest zou zijn.

Het is niet te verwachten, dat men onder de prostituées in de grote stad de bescheiden teruggetrokken karakters zal aantreffen, die op het platteland aan de jonge meisjes als ideaal voorgehouden worden. Men kan onder hen eerder degenen verwachten, die zich juist moeilijk aan de vele beperkingen onderwerpen, die hun worden opgelegd. Nader onderzoek zou hier moeten plaats hebben.

Ik zou de suggestie willen wagen, dat terwijl in West-Europa naast de prostituée om economische redenen, het onschuldig verleide burgermeisje staat, in Zuid-Celebes, waar geen economische dwang tot prostitutie voert, vrouwen met agressieve eigenschappen, het avonturierstertype prostitutie zullen uitoefenen.

Het polygame huwelijk.

In de adatgemeenschap Borongloë woonden per April 1940 34 polygame mannen op ruim 13000 inwoners. [1]) In het Verslag van de Volkstelling 1930 [2]) worden de cijfers der polygamen in het landschap Goa niet apart genoemd; t.a.v. de onderafdeling Makassar buiten de gemeente, leest men, dat het percentage der „volwassen polygaam-gehuwde mannen" laag, i.c. beneden de 2 is. Indien nu schattenderwijs het aantal mannen in Borongloë op 6400 en het aantal gehuwden op een kwart daarvan of 1600 gesteld wordt, dan zou het percentage voor Borongloë ruim 2 zijn. Hierop zou dan nog verder afgedongen kunnen worden. Want onder die 34 polygamen bevinden zich 7 vreemdelingen, t.w. 3 Indo-Chinezen, die elk met twee Makassaarse vrouwen gehuwd waren, 3 Buginezen en 1 Sajjid; de laatste, die uit een kampong aan de zuidkust buiten Goa gelegen, stamde, keerde reeds in 1941 daarheen terug. Van de overige 27 kan men zeggen dat zij in Borongloë thuis hoorden.

---

[1]) Het geven van cijfers van polygamen binnen de kampong Bontoramba woonachtig, heeft geen zin: in 1940 woonde er geen één en in 1949 één. Nieuwe cijfers konden na de oorlog door tijdgebrek niet verzameld worden.

[2]) Deel V p. 70—71.

Van 4 van deze 27 polygamen kwam het tweede huwelijk op feestelijke wijze tot stand; in de andere 23 gevallen na silariang. Van die 4 betrof één het uitzonderlijke geval, dat een ongeveer 60 jarige betrekkelijk arme man met goedvinden van zijn eerste vrouw een jong meisje huwde, dat vervolgens bij hen in huis kwam wonen. De andere drie waren „normale" gevallen waarbij een gegoed man met een zeker persoonlijk gezag, tegen de zin van zijn eerste vrouw, een tweede huwelijk sloot en voor die tweede vrouw een eigen huis liet zetten.

In drie van de 34 gevallen was een man met drie vrouwen gehuwd. Twee dezer mannen, de Sajjid en een Makassaar, hadden hun tweede zowel als hun derde huwelijk slechts via silariang tot stand kunnen brengen; de derde, het Adatgemeenschapshoofd, had zijn tweede en derde huwelijk zelf geregeld.

Aangezien naar moslims recht het sluiten van een tweede huwelijk een even eenvoudige zaak is als van een eerste, moeten er redenen op een ander terrein gelegen zijn aan te wijzen, waarom zo weinig polygame mannen in dit gebied geregistreerd konden worden. Als zodanig dient in de eerste plaats de tegenstand der eerste vrouw genoemd.

Het feit dat haar man een tweede echtgenote neemt is voor een vrouw een van de ergste dingen die haar kan overkomen. Bij de wensen die een bruidspaar toegevoegd worden behoort ook, dat zij te zamen oud zullen worden. Van een kinderloos oud paar, dat het hele leven door samen gebleven was, werd gezegd dat dit bewees dat zij gelukkig samen waren; men achtte dit een reden tot verheugenis en een voorbeeld voor de jongeren. In de „spelletjes" die tijdens het huwelijksfeest plaats hebben, moet de vrouw winnen; daarin wordt de wens tot uitdrukking gebracht dat zij later in de verhouding tot haar man ook de overhand zal hebben. En op de vraag waaraan daarbij het allereerst gedacht wordt, was het antwoord dat men daarbij dacht aan het verstrekken van de benodigdheden voor het dagelijks eten en het nemen van een tweede vrouw.

De reactie der eerste vrouw is zeer heftig; zij verklaart liever verstoten te worden dan een tweede vrouw (maru) naast zich te dulden; zij verlaat het huis zonder medeweten van haar man — een daad die haar in gewone omstandigheden zwaar zou worden aangerekend — en gaat, liefst met haar kinderen, terug naar haar ouders. Het is in zo'n geval bepaaldelijk niet de bedoeling om voorgoed weg te gaan. Een uitlating van een hunner laat hierover geen twijfel. Toen deze vrouw hoorde dat haar man een tweede huwelijk had gesloten, vertrok zij pas naar de verweg gelegen kampong van haar ouders, na de gelofte afgelegd te hebben: „Indien ik hier terugkom, zal ik U (voorouders) een kip offeren." Terugkomen is in zo'n geval alleen mogelijk als haar man haar dit zou komen verzoeken. Haar verlangen daartoe overheerste. Soms, met name indien het tweede huwelijk na silariang tot stand komt, heeft haar afwijzende houding succes. In een geval bezocht de man zijn tweede vrouw steeds minder; deze vroeg toen na verloop van tijd echtscheiding op grond van het feit dat zij geen levensonderhoud meer van hem kreeg; in een ander geval vluchtte de tweede vrouw met een andere man weg. ¹) Maar soms ook kiest de man de tweede.

Meestal echter aanvaardt de eerste vrouw de nieuwe toestand. Haar verhouding tot haar rivale blijft echter notoir slecht. Scheldwoorden, hatelijkheden op de domheid, het lage bloed of op bepaalde physieke kenmerken van de ander, zijn gewone uitingen van haar gevoelens, die zij echter meer tegenover haar vrouwelijke huisgenoten dan tegenover haar echtgenoot lucht. Oudere vrouwen leren haar dat dit laatste onverstandig is. In een der oude lontars van de Vorst van Goa komt de volgende regel voor, die de verhou-

---

¹) Officieel heet dit overspel en behoorde de man zich te gedragen alsof hij siri' was; in werkelijkheid stemde hij toe in de echtscheiding, en deed hij ook geen poging om te steken; een initiatief van zijn kant, dat ertoe zou kunnen leiden, dat zij door de rechter wegens overspel veroordeeld zou worden, wordt door zijn verwanten ook niet verwacht.

dingen wel typeert: „Dit is de regel bij moord. Als wij onze medevrouw vermoorden, het doet er niet toe waar, en als wij dit aan de mensen, die komen toelopen, mededelen, zeggend „„„ik heb mijn medevrouw gedood"'", dan wordt er geen weerwraak op ons genomen." ¹)

De beide vrouwen hebben vanzelfsprekend een eigen huis. In 24 van de 27 polygame huwelijken stonden die beide huizen zelfs in verschillende kampongs. Als men van een man zegt, dat hij twee huizen heeft, betekent dit, dat hij twee vrouwen heeft. In haar eigen huis leven zij, met haar kinderen en een enkel familielid, haar eigen leven. Zij zien elkaar nooit; zij worden geacht elkaar te negeren. Bij het maken van bezoeken waken de familieleden ervoor dat de een niet komt, waar de ander aanwezig is. Bij feesten wijkt de tweede vrouw steeds voor de eerste, maar in werkelijkheid krijgt zij even goed steeds een kans om daar, al is het dan slechts korte tijd, aanwezig te zijn. Practisch weten de beide vrouwen alles van elkaar wat maar van enig belang geacht kan worden. „Vriendinnen" vertellen de nieuwtjes, vooral de slechte, die iedere vrouw over haar medevrouw wil horen. In de loop van vele jaren slijten soms de scherpste kanten van deze verhouding af. De kinderen van de een gaan met hun vader naar het huis van de ander. Het geval waarin de twee vrouwen op oudere leeftijd elkaar van tijd tot tijd bezochten, blijft echter een uitzondering.

Van de echtgenoot wordt verwacht, dat hij met haar gevoelens rekening houdt en niets zal doen dat haar aan haar rivale zou kunnen herinneren. Het oude voorbeeld is, dat een man de inhoud van zijn sirihdoos moet wegdoen, vòòr hij bij de andere vrouw komt, omdat het vullen hiervan, tot in de hoogste kringen toe, een speciale taak is, die een vrouw voor haar man verricht, zodat een vrouw bij het zien der verse sirihbladen direct aan de andere herinnerd wordt. ²) Als hij weggaat noemt hij ook nooit de kampong waar de andere vrouw woont als plaats van bestemming; waarheid spreken zou hier een onvergefelijke grofheid zijn. Maar een man die naar de zin van zijn eerste vrouw al te vaak uithuizig was kreeg te horen: „Als een man veel uitgaat, is een vrouw lui met koken."

---

¹) Deze vertaling bleef behouden als deel van het vooroorlogs manuscript. De lontar waaraan deze regel ontleend werd kon, evenmin als de Makassaarse tekst, opgespoord worden.

²) Er wordt weinig sirih meer gepruimd door de generatie die thans 35 à 40 jaar of jonger is.

De gedragingen der vrouwen die een andere vrouw naast zich weten, tonen in vergelijking tot de monogaam gehuwden, een sterker dan normaal verlangen om haar man aan zich te binden; zij zorgen er voor, dat er eten klaar is als hij thuiskomt; dat een schone sarong voor hem klaar ligt; dat zij zijn gasten extra goed verzorgen, omdat een man het nu eenmaal prettig vindt als hij als een goed gastheer bekend staat. Anderzijds weten zij door diezelfde middelen hem haar boosheid te laten blijken, door hem te laten wachten op zijn eten, door zijn kleren slecht te verzorgen enz. Op oudere leeftijd is bij mannen de neiging waar te nemen langere tijd achtereen bij dezelfde vrouw te blijven. In de meeste gevallen blijkt dat zijn eerste te zijn.

De tweede vrouw is steeds lager dan de eerste; zij wordt althans als lager beschouwd. Dit feit vergemakkelijkt het voor de eerste om zich bij haar bestaan neer te leggen. De grote angst van een vrouw die geen familie van haar man was, bleek te zijn, dat zij nu tweede vrouw zou worden, omdat hij met een zijner nichtjes huwde. Wat afstamming betreft werd zij echter als zijn gelijke beschouwd en er was een alleszins aanvaardbare reden waarom zijn nichtje zijn gelijke niet was.

Het verzet der eerste vrouw is niet de enige reden waarom een tweede huwelijk moeilijk tot stand komt; een andere is gelegen in de tegenstand van zijn eigen verwanten. Deze voelen zich verantwoordelijk voor de goede gang van zaken van zijn eerste huwelijk en staan dus afwijzend tegenover het tweede, omdat een duurzaam monogaam huwelijk nu eenmaal als een der idealen van een geslaagd huwelijk geldt. Als een tweede huwelijk via silariang tot stand is gekomen, tonen zij hun afkeuring en steunen zij vaak de eerste vrouw. Zij zwichten alleen indien de man voldoende gezag blijkt te hebben, om zijn tweede huwelijk zelfstandig, met zijn „eigen mensen" voor te bereiden en te verwezenlijken; dat wil zeggen, dat hij voor zijn tweede vrouw een eigen huis laat maken of koopt, en dat hij zelf een huwelijksfeest, al is het dan ook een klein feest, kan organiseren. Indien een man zoveel aanzien geniet en indien hij zoveel organisatietalent bezit, dan leggen zijn familieleden zich niet slechts bij dit tweede huwelijk neer, maar dan heeft men ook waardering voor hem, omdat het op feestelijke wijze vieren van een tweede huwelijk een teken is van zijn persoonlijk aanzien, waardoor zijn familieleden mede in aanzien stijgen.

In zo'n geval heeft de eerste echtgenote dus weinig steun van zijn verwanten te verwachten en van haar eigen naaste familieleden hoogstens troost; zij pogen slechts om dit voor haar persoonlijk zo verdrietige feit als onbelangrijk voor te stellen en zo goed mogelijk te doen aanvaarden. Van morele afkeuring van de daad van de man is geen sprake. Aldus is de situatie in de adatgemeenschap Borongloë.

In de verwantengroep der karaëngs worden meer tweede huwelijken, speciaal met vrouwen van lager bloed, gesloten. Deze mannen hebben minder weerstand te overwinnen. In de kampongs van de gewone man voert een ieder zijn strijd om meer aanzien, en dus om een goed huwelijk voor zijn kinderen. Men laat een meisje in het algemeen niet graag trouwen met een reeds gehuwd man, maar indien het verschil in bloed algemeen erkend is, zoals tussen een karaëng en een meisje uit een der vele verwantengroepen van het volk, dan wordt zo'n huwelijk door de laatsten niet als een onderschikking gevoeld, maar dan stijgen zo'n meisje en haar verwanten daardoor juist in aanzien. Dit is hetgeen op de achtergrond der gedachten ligt als leden der karaëngsfamilie verklaren, dat lageren het als een eer beschouwen om hun dochter als vrouw aan een man van adel te geven.

Een grens wanneer men precies zijn dochter of zuster gaarne met een hogere, die reeds gehuwd is, ziet trouwen en wanneer men die hogere toch eigenlijk als bijna gelijke beschouwt, en dus zo'n huwelijk niet wenst, is niet aan te geven. De grenzen der standen zijn daarvoor te vaag.

Van een man, die twee vrouwen heeft, eist men dus uitzonderlijke eigenschappen. Door het sluiten van een tweede huwelijk toont hij, dat hij zich boven zijn andere verwanten verheft. Dit feit wordt niet geapprecieerd, en dus tegengewerkt, indien hij overigens niet bijzonder tot het sociaal aanzien der groep bijdraagt. Maar als dit wel het geval is, en hij kan dit tonen door zelfstandig een tweede huwelijk te organiseren, dán aanvaardt men het, en dan met een zekere trots. Steeds wenst een aantal mannen met minder uitzonderlijke eigenschappen een tweede vrouw te nemen. Het silarianginstituut geeft hen de mogelijkheid daartoe, zonder dat zij hulp aan hun verwanten behoeven te vragen. In deze gevallen aanvaarden zijn verwanten dit huwelijk echter moeilijker.

Tweede gedeelte.

Sexuele gemeenschap in het huwelijk.

In het eerste gedeelte van dit hoofdstuk werd gewezen op de selectie, die de ouderen op grond van persoonlijke eigenschappen der jongeren, uitoefenen bij de keuze van degenen, die zij laten huwen. Zij kunnen daarbij vanzelfsprekend geen scherpe grens trekken tussen degenen, die zij wel, en die zij niet laten huwen; meerdere factoren zijn van invloed op het aantal individuen, dat in een bepaalde groep uiteindelijk ongehuwd blijft. In iedere groep is een aantal individuen, dat verklaart, dat zij niet willen huwen, zonder dat de motieven daarbij steeds duidelijk zijn, en zonder dat de ouderen altijd met die wil rekening houden.

Het is in dit licht bezien begrijpelijk, dat een huwelijksvoltrekking op zichzelf nog niet betekent, dat de jonggehuwden nu ook de weg tot een normaal huwelijksleven zullen kunnen vinden.

Het blijkt, dat in een aantal gevallen een der huwelijkspartners de ander „niet-wil"; men zegt dan van hen, dat zij „niet-goed" samen zijn. Dit houdt in, dat een hunner sexuele gemeenschap weigert.

Het centrale punt van het huwelijksfeest, waar aller streven en belangstelling op gericht is, is het goed worden van man en vrouw. De bedoeling is, dat een huwelijk duurzaam en voorspoedig zal zijn, d.w.z. dat het tot de dood van een der partners zal duren en met veel kinderen en goederen gezegend zal worden.

Bij de behandeling van een aantal „echtscheidingen" zal blijken, dat indien de partners maar eenmaal sexueel verkeer hebben gehad, het huwelijk inderdaad duurzaam genoemd mag worden. Het blijkt echter voor een aantal individuen moeilijk om tot sexueel verkeer met hun partner over te gaan. Ik zou de oorzaak van die moeilijkheid in de persoonlijkheidsstructuur willen zoeken.

Ten aanzien van de mannen zou daartoe gewezen kunnen worden op de angst om tegenover hun partner te kort te schieten. Het overtroeven van zijn sexegenoten, waarop boven reeds werd gewezen, en het verrichten van grote sexuele prestaties zijn beide uitingen van persoonlijke eigenschappen, die in een man hoog gewaardeerd worden en die steeds gecombineerd voorkomen.

De kenmerken van het niet-goed zijn, als het niet-willen van de vrouw uitgaat, zijn dezelfde als wanneer de man degeen is die sexueel verkeer weigert. De beide vrouwen die ik heb kunnen waarnemen, geven echter eerder aanleiding tot de suggestie, dat het idee dat zij zich te goed achten voor hun man, de reden van hun weigering is.

De Makassaarse zienswijze m.b.t. deze verschijnselen is anders.

Een informant noemde als een der z.i. belangrijkste trekken van het huwelijksfeest, dat het „tete" is. Tete betekent letterlijk brug. Men beschouwt het bijeenbrengen van man en vrouw als een periode van tijdelijke onzekerheid, en men hoopt, dat hieruit een toestand van duurzame zekerheid zal ontstaan. Men verricht ritueel omdat men gelooft, dat men daarmee de verlangde afloop der onzekerheid kan bevorderen. Hierbij is steeds een positief en een negatief aspect aanwezig. Dit komt o.m. tot uitdrukking in de namen van blaren en houtsoorten, die bij het ritueel gebruikt worden; sommige hebben de betekenis van groter worden, toenemen, terwijl andere afweren en tegenhouden beduiden.

Boven bleek reeds, dat de omgeving een kawe[2] aanvaardt zoals hij is. Men heeft niet het idee, dat het zijn schuld is dat hij zo is. Op dezelfde wijze aanvaardt men van een man of vrouw, dat hij (zij) niet „goed" wil zijn met zijn (haar) huwelijkspartner.

Men gelooft dat het mogelijk is, dat degeen die sexueel contact weigert, door een spreuk getroffen is. Men kan echter nooit met zekerheid aangeven wie of die spreuk uitte; men kan iemand daar hoogstens van verdenken; men gaat daarbij af op een belang, dat die persoon, naar men meent, bij het mislukken van dit huwelijk zou hebben en combineert dit met gedragingen, die men bij hem of haar waarneemt en waarvan men verklaart, dat zij afwijken van de gebruikelijke en dus een bijzondere (i.c. slechte) betekenis zouden kunnen hebben.

De reactie is, dat men zo'n persoon buiten de pogingen houdt, die men aanwendt om het huwelijk alsnog te doen gelukken. Aangezien men er echter nooit zeker van kan zijn, dat een bepaald individu een spreuk tegen het goedworden der huwelijkspartners geuit heeft, hoort men ook nooit van verdergaande reacties, zoals het toedienen van straffen.

Al aanvaardt men van een man of vrouw dat hij (zij) geen sexueel verkeer met zijn (haar) echtgeno(o)t(e) wil hebben, men legt zich daar niet zonder meer bij neer. Men zoekt, na afloop dus van het eigenlijke huwelijksfeest, naar ritueel om alsnog het gewenste resultaat tot stand te brengen.

Het ritueel kent in 't algemeen naast aan velen bekende, en gemakkelijk waarneembare trekken, details, die bij ieder individu dat ritueel verricht, verschillen. Die details hoeven niet waarneembaar te zijn. Ook — wellicht: juist — in het niet waarneembare kan datgene aanwezig zijn, wat het ritueel in een bepaald geval succesvol maakt. Men kan nooit van te voren weten, welk detail het succes zal brengen.

Verschillende mensen beproeven dus in een geval dat de huwelijkspartners niet-goed samen zijn, hun krachten. De ex-Imang van Borongloë had, na het falen van anderen, enige malen succes toen hij enkele jaren nadat het huwelijk gesloten was, de moslimse ritus over deed; men noemt dit „opnieuw trouwen" (nikka' poleang). Dit ritueel was in een aantal streken van Zuid-Celebes onbekend. Persoonlijk initiatief in duidelijk waarneembare rituele zaken is hier aanwijsbaar.

Het huwelijksfeest bestaat uit een veelvormig ritueel waarvan de onderdelen in een tijdsduur van 3 à 14 dagen in een min of meer vaste volgorde verricht worden.

Meerdere handelingen die in het gewone leven verboden zijn, worden hier met ritueel omgeven voor het eerst verricht. Als zodanig dienen genoemd de eerste aanraking van de vrouw door de man, het voor het eerst samen eten, samen gebaad worden en samen één sarong dragen. De ouderen hechten aan de wijze waarop deze handelingen door de jonge individuen worden verricht, een grote betekenis, omdat zij daaruit de gezindheid t.a.v. de huwelijkspartner menen te kunnen opmaken en zij daarop weer hun nader te nemen (rituele) maatregelen baseren, die alle ingesteld zijn op het uiteindelijk „goed" samen zijn van man en vrouw.

Daarnaast hebben tijdens de feestelijkheden spelletjes plaats in de vorm van wedstrijdjes tussen bruid en bruigom; daarbij wordt er voor gezorgd dat de vrouw steeds wint. Men zegt, dat dit een uiting is van de wens, dat later in het dagelijks leven de vrouw ook de baas in huis zal zijn, omdat een paar dan het gelukkigst geacht wordt. ¹)

---

¹) De verhouding tussen man en vrouw in het huwelijk wordt wel getypeerd door te zeggen, dat de vrouw staat op de wijsvinger van de man (bainea ammentengi ri pandjodjona buranea); dat wil zeggen dat de vrouw moet doen

Geen twee huwelijksfeesten zijn gelijk; de respectievelijke verwantengroepen hebben ieder hun eigenaardigheden, die in de details van het ritueel tot uiting komen; de leidinggevende persoonlijkheden drukken, binnen een en dezelfde verwantengroep, ieder hun eigen stempel, zowel op de organisatie van het hele feest, als op de uitvoering van de verschillende rituelen. Zij tonen daarbij, dat zij niet slechts bestaande rituele gewoonten kunnen volgen, maar dat zij ook nieuw ritueel aan het bestaande kunnen toevoegen.

Aan wie meerdere huwelijksfeesten meemaakte, vallen naast de vele trekken die zij gemeen hebben ook de grote verschillen op. Bij de thans volgende beschrijving van een aantal onderdelen van het huwelijksritueel zijn in hoofdzaak de aantekeningen, bij één feest gemaakt, gevolgd. Er is hierbij niet gestreefd naar volledigheid. Het ritueel had dan veel uitvoeriger moeten worden beschreven. Achter ieder detail doemen weer nieuwe op.

Onderdelen van het huwelijksritueel.

De aanzegging.

De mededeling aan een jong meisje dat het zal gaan trouwen gebeurt met veel zorg. Een oudere vrouw wordt daartoe aangezocht,

---

wat de man zegt. In werkelijkheid wordt deze idee slechts t.a.v. bepaalde kwesties gerealiseerd, bijv. in die, waarin siri' gevoelens een rol spelen. Een gehuwd man heeft dus te beslissen of een zusje of schoonzusje, dat bij hem in huis woont, naar een feest mag, of zij nog naar school mag, enz. Hij kan een huwelijksaanzoek tegenhouden. In dit soort zaken zet hij zijn zin door. Daarvoor gevoelt hij zich verantwoordelijk, omdat, indien er iets zou gebeuren, hij degeen is die handelend op zou moeten treden, omdat hij de beschermer der siri' is. In dit soort zaken richt zijn vrouw zich dus naar hem. Maar in andere zaken blijkt, dat de vrouw de baas is in huis, en dat de man zich daarbij neerlegt. Toen besprekingen gevoerd moesten worden over de regeling van een besnijdenisfeest waren de ouders van het te besnijden jongetje nog te jong om dat geheel zelfstandig te doen. De vader van de man gaf de grote lijnen daarvoor aan. Maar hij voerde die besprekingen niet met zijn zoon, maar met zijn schoondochter. Pas toen de regeling van het feest in details was besproken en vastgesteld, werd dit aan haar echtgenoot medegedeeld, die nu officieel instemde. Als man en vrouw het er niet over eens zijn of een groot feest of klein feest ter gelegenheid van de een of andere gebeurtenis gegeven zal worden, dan wel als de man voor zijn zoon een fiets wil kopen, maar zijn vrouw kleren, dan handelt zij naar eigen wens. De man toont zich dan boos, maar hij legt er zich spoedig bij neer, met de verzuchting, dat dit toch maar onbelangrijke zaken zijn; siri'kwesties zijn uiteindelijk naar zijn inzicht de belangrijke kwesties, en hij zorgt er dus voor, dat die tot zijn competen blijven behoren.

die zelf veel kinderen had en die het goed ging in deze wereld; de vrouw van een Kapala bijvoorbeeld of iemand die hoger bloed aan persoonlijk aanzien paart. De ouders hopen, dat hun kind iets van haar geluk (pitjuru) deelachtig zal worden. Het meisje wordt bij haar gebracht en rustig, vriendelijk met enkele goed gekozen woorden toegesproken. „Wij zijn van plan je tot een volkomen mens te maken" (nipadjari tau); „wij willen je tot één geheel maken" (nipakalepu).

Als haar huwelijk haar is aangezegd, gaat een meisje steeds huilen. Een enigszins onnozel type, dat rustig bleef zitten, werd daartoe zelfs aangespoord: „huil kindje, anders lachen de mensen je uit" (ngarruko 'ndi, nakakaliko sallang taua). Niet huilen wordt opgevat als teken, dat zij naar een man zou verlangen.

Een meisje dat gehoord heeft, dat zij moet huwen, trekt in het algemeen haar sarong over het hoofd en gaat snikkend in een donker hoekje van het huis liggen; zij weigert alle eten en blijft daar, tot zij door haar vrouwelijke familieleden opgenomen wordt, om bepaald ritueel te ondergaan; zij houdt zich daarbij echter zo passief mogelijk, en toont daardoor, dat het idee te moeten trouwen haar zeer ongelukkig maakt.

Ook van een jonge man verwacht men, dat hij bedroefd is, als hij hoort, dat hij moet huwen. Eh, tené'na, „Wat is hij blij", (dat hij gaat trouwen) was de misprijzende reactie van een oude vrouw toen de jongen heel rustig bleef. De familieleden maken herhaaldelijk opmerkingen tegen hem, die erop ingesteld zijn om hem bedroefd te stemmen. „Denk eens aan je moeder". „Je zult nu wel niet meer aan ons denken. Alleen de familieleden van je vrouw noem je nu nog familie."

Het watersprenkelen (appasili).

Appasili [1]) is de naam van het ritueel, waarbij, met een aantal saamgebonden bladertakken, water gesprenkeld wordt over een zaak of persoon, die object van dit ritueel is. Het geschiedt op verschillende momenten van het huwelijksfeest; zo m.b.t. het vaatwerk, dat tijdens de feestmaaltijden gebruikt zal worden; bij het oprichten van de hoofdpaal van de pannjambungi; 1) het behoort tot de voorbereidingen, die aan het kleden van bruid en bruigom, als zij nog in de huizen hunner resp. ouders zijn, voorafgaan, en het heeft plaats als zij voor het eerst samen gebaad worden.

---

[1]) Zie B. F. Matthes; Woordenboek p. 597.

Degeen die dit ritueel verricht, is vaak de „bruidsmoeder" (anrong bunting) 2); het speciale appasili bij het oprichten van de hoofdpaal van de pannjambungi geschiedt echter door degeen, die met de bouw daarvan belast is, dat is de man die m.b.t. huizenbouw terzake kundig is (panrita balla'); het appasili van het vaatwerk ziet men meestal verrichten door een der vooraanstaande oudere vrouwen.

De bundel bladertakken bestaat bij voorkeur uit zeven verschillende soorten. Het zijn meestal dezelfde soorten maar men brengt soms variaties aan. De namen der blaren van één bepaalde bundel luidden: 1. buagang, 2. palili, 3. parempasa', 4. loë, 5. leko sirih, 6. riu, 7. pattene. De eerste vier namen duiden alle op afweer, 3) de laatste twee hebben respectievelijk de betekenis van opgewekt en zoet.

Het water waarmee gesprenkeld wordt, komt uit een pot; het heeft daar reeds een rituele behandeling ondergaan. In de pot ligt op de bodem wat geld, enige op speciale wijze gevouwen sirihbladeren (kalomping) en een bijbehorend aantal stukjes pinang. Dit water is zuiver (badji'; lett. goed) gemaakt; het brandend

---

1) De pannjambungi is het verlengstuk, dat ter gelegenheid van een huwelijksfeest tegen de voorkant van het eigenlijke huis wordt aangebouwd; het dient gedurende die tijd als mannenverblijfplaats en tot ontvangst der mannelijke gasten; het eigenlijke huis, het voorvertrek (kale balla') inbegrepen, is dan gereserveerd voor de vrouwen. Ik hoop dit huisdeel later uitvoeriger te kunnen beschrijven. Op het grote belang ervan werd door W. H. Rassers reeds herhaaldelijk gewezen, het laatste in zijn studie: „Inleiding tot de bestudeering van de Javaansche kris". Mededeeling der Kon. Ned. Akad. van Wetenschappen. Afd. Letterkunde N.R. Dl. 1, no. 8, p. 52 e.v.

2) De bruidsmoeder kan ook een man zijn; hij helpt dan de bruigom. Kawe^2 verrichten dit werk eveneens.

3) Deze namen worden, snel achter elkaar gezegd, gebruikt als spreuk. Zo vermeldt Matthes hen ook. Vgl. B. F. Matthes; Woordenboek p. 223: „de medicinale gewassen bowagang palili, parempasa', en lowe mogen alle kwaad weren". Palili betekent: uit de weg doen gaan (idem p. 223); parempa' betekent afweren (idem p. 122). Van „lowe" zegt Matthes dat dit een oude naam is voor de „nagasari", welke heester ook gebezigd wordt voor omheiningen (idem p. 373). Het woord buagang heeft eenzelfde betekenis. Toen een kamponghoofd na een diefstal zich tot iemand richtte, met de woorden „als de dief in jouw huis gevonden wordt, word je zelf ook gestraft", was de reactie: „buagang", d.w.z. „laat dat ongeluk mij niet overkomen".

wierookvat (padupaang) is er omheen bewogen, gepofte rijst (bente) is er overheen gestrooid en een spreuk is daarbij opgezegd. Met dit „goede water" wordt nu het object van het ritueel besprenkeld, waarbij opnieuw een spreuk gezegd wordt.

Uitstomen.

Het uitstomen (barumbung) is een ritueel, dat bruid en bruigom voorbereidt op hun toekomstig samenkomen; zij bevinden zich dan nog elk in hun eigen huis. Onder het huis wordt een pot met water op het vuur gezet; daarin doet men een zevental verschillende soorten bladeren. De stoom wordt door een holle bambu naar boven geleid, naar een gat in de vloer in het achterste gedeelte van het huis, waarboven de bruid (resp. de bruigom) gezeten is, geheel gehuld in een sarong. De bruidsmoeder strooit gepofte rijst over haar en beweegt het wierookvat om haar heen, driemaal heen en eenmaal terug; zij prevelt hierbij een spreuk. Als de bruid aldus enige tijd heeft gezeten en veel heeft getranspireerd, wordt zij gebaad. Dit herhaalt men 3 dagen achtereen. Men meent, dat ook het slechte, dat diep in haar is, op deze wijze te zamen met het zweet naar buiten komt, zodat het goede alleen overblijft. Men hoopt, dat zij dus in de best mogelijke conditie de komende periode van onzekerheid tegemoet zal kunnen treden.

Het uittrekken der wenkbrauwharen.

Het uittrekken van wenkbrauwharen (bubu') geschiedt eveneens vòòr het paar te zamen gebracht wordt. De bruidsmoeder verwijdert daarbij de haren die de wenkbrauw „niet goed" zouden maken. De idee bestaat, dat uit iemands oogopslag en zo ook uit de trekken om zijn oog, zijn karakter blijkt. Aangezien het wisselen van woorden tussen jonge mannen en vrouwen al verboden is, is het werpen van blikken practisch het enige wat ongestraft kan geschieden. Het even optrekken van een wenkbrauw en het neerslaan der oogleden hebben hun betekenis. Gulzig van oog zijn (balala matana), beschouwt men als een minder goede eigenschap van een jonge man. In dit ritueel komt het belang van oog en ogenspel dus tot uiting. Op het voor het individu zo belangrijke moment, dat hij zijn huwelijkspartner ontmoet, dient „het oog en zijn omgeving" zoals een informant het uitdrukte, zo goed mogelijk te zijn.

Het afwachten der karuntigiblaadjes.

Het afwachten der karuntigiblaadjes (amatamata karuntigi) 1) wordt in de eerste plaats als een belangrijke sociale gebeurtenis beschouwd. De bruid (en evenzo de bruigom, ieder in eigen huis) zit daarbij op het huwelijksbed; het is de avond voor de dag van de moslimse huwelijkssluiting; vele gasten zijn aanwezig; naast de bruid zitten, behalve een zusje of nichtje, de bruidsmoeder en nog enkele oudere vrouwen; allen zijn in feestkledij. Zij helpen de bruid, waaien haar koelte toe, verleggen een hand, verplaatsen een been of veranderen de stand van haar hoofd; opdat zij in die lichaamsdelen geen kramp zal krijgen; want een bruid behoort volledig onbewegelijk, met neergeslagen blikken passief te blijven zitten. Het wierookvat brandt, de trommen worden geslagen en rojongzangen geneuried. Voor haar staan enige bakjes; één daarvan bevat de fijn gesneden blaadjes van de karuntigi, 2) een tweede olie, een derde poeder, een vierde water.

De hogere gasten komen nu de een na de ander voor het bed staan; zij nemen wat karuntigi tussen de vingers, vermengen die met wat olie en poeder en smeren dit mengsel onder het mompelen van een spreuk op een der vingers, op de arm, eventueel op het voorhoofd of in de hals der bruid. De plaats waar en manier waarop het mengsel neergestreken wordt hebben hun betekenis. Dit ritueel geschiedt echter niet door alle gasten, maar alleen door de hogeren en enkele ouderen, die zelf veel kinderen en veel sawahs hebben, mensen dus, die veel „pitjuru" (gelukbrengende middelen) blijken te bezitten, en die nu bij deze gelegenheid iets daarvan op de bruid willen overdragen. Als veel gasten komen „akkaruntigi" verhoogt dit het sociaal aanzien van de gastheer.

In de namiddag van de dag volgend op het „akkaruntigi" vertrekt de bruigom — volgens zeer oud doch thans niet meer gevolgd gebruik, vanaf de schoot van zijn moeder — onder veel weeklagen van zijn verwanten naar het huis der bruid, om daar tegen zonsondergang aan te komen. Alleen mannen zijn hierbij aanwezig; onderweg en vooral bij de aankomst bij het huis der bruid hoort men een luid dikir. Men zegt, dat vroeger op dat moment door een

---

1) B. F. Matthes; Woordenboek p. 246.

2) De blaadjes zijn naar men steeds zegt roodachtig van kleur; rood is de kleur van vuur en leven. Ik heb persoonlijk nooit anders dan een gewone groene kleur kunnen waarnemen. De blaadjes worden tevoren gekauwd.

der familieleden van de vrouw, die zich daartoe boven aan de trap voor de deuropening opstelde, een welkomstgroet tot de bruigom werd gericht. De enige maal dat ik dit meemaakte, was er een zekere gêne te bespeuren; men vond dit wel zeer ouderwets. Het aantal dergenen in Borongloë, dat die toespraak kent, is klein. De pinati van Bontoramba, gaf mij de hier weergegeven tekst, los van enig feest. De aan het slot medegedeelde vierregelige versjes, waarin bruigom en bruid sprekende worden ingevoerd, werden volgens hem ook in werkelijkheid in de toespraak opgenomen.

De tekst werd op eenheid in de spelling doorgenomen met de assistent van de taalambtenaar voor Zuid-Celebes. Deze volgde daarbij het door Prof. Dr. A. A. Cense aangegeven systeem. Ik heb mij bij de vertaling ten doel gesteld om de vaak beeldende tekst in zo goed mogelijk Nederlands over te zetten; een verantwoording heeft niet in de bedoeling gelegen.

	Pakkio' bunting.	Toespraak ter verwelkoming van de bruidegom.
1.	Iadende', iadende',	Gelukkig, gelukkig,
2.	nia' todjemmindjo maë	daar komt nu eindelijk
3.	bunting salloa kutajang,	de bruidegom, die ik al zo lang verwacht heb,
4.	salloa kuminasai.	op wiens komst ik al zo lang gehoopt heb.
5.	Nampako riudjung borikku, riappa' pa'rasangangku,	Nu je aan de uiterste punt, aan de grens van mijn land gekomen bent,
6.	nakurappoiko tjini', kutimbarangngiko pangngai.	schenk ik je mijn beste gedachten en mijn liefde.
7.	Nampako kuasseng nia', nakuitungko labattu,	Nu ik weet, dat je er bent, dat je werkelijk aangekomen bent,
8.	kunragi memang berasa' rimangko' kebo',	maak ik vierkleurige rijst klaar in een witte kom,

9.	kummatta memang rappobau' ripalakku,	dan hak ik een betelnoot in stukjes op mijn handpalm,
10.	kunnanro memang kalomping ritalang bulaëng;	en leg ik een gevouwen sirihblad op een gouden schaal;
11.	kutongko intang, kubelo-belo djamarro';	ik overdek dat alles met juwelen en versier het met smaragden;
12.	intang matjora massingarri dallekannu,	flonkerende diamanten bestralen je gelaat,
13.	bulaëng ti'no' assuloi pattjini'nu.	zuiver goud verlicht je gezicht.
14.	Lakukapeangko anne sumanga'nu mabellaja,	Ik zal je ziel, die verweg is, wenken om terug te keren,
15.	lakukiokangko pole tubunu 'lampa salaja.	ik zal je lichaam, dat doelloos rondzwerft, voor je terugroepen.
16.	Badji' kuallekonne bunga-bunga tamalate;	Ik neem je tot mij als een bloem, die nooit zal verwelken;
17.	late bunga, tamalate tjinikannu.	een bloem verwelkt, maar men kan er nooit genoeg van krijgen naar jou te kijken.
18.	Kutannangkonne tope talakka' riaja';	Ik maak je tot een sarong, die steeds gedragen wordt;
19.	lakka' tope tamalakkakko ikau.	een sarong kan los gaan, maar jij blijft.
20.	Sangkontu sanrapammamako bulang sampuloa ngngappa',	Je bent gelijk de volle maan,
21.	nasusung pale, natinriang wari-wari;	met de avondster aan zijn zijde, die tevens vergezeld is van de ochtendster;

22.	wari-wari kapapasang, pale mannuntunga bangngi.	een ochtendster, die tot de dageraad doorschijnt, en een avondster, die de ganse nacht blijft schitteren. [1]
23.	Nisailenu kau, tamalladjunu nitjini' ma'mole-mole.	Men kijkt naar je, men krijgt er nooit genoeg van om naar jou te kijken.
24.	Kukio' Daëndjakondjo, kukanro ana' karaëng.	Ik noem je een man van adel en vereer je als een prins.
25.	Nutuli manai'mo maë riballa'na matoannu, rituka'na ipara'nu,	Kom binnen in het huis van je schoonouders, langs de trap van je zwagers en schoonzusters,
26.	matoang tuna, ipara' kamasemase;	je nederige schoonouders en je deerniswekkende zwagers en schoonzusters;
27.	mangngondjottommakonne tuka' tallu anronna, patampulo baringanna;	ga langs de trap met de drie stijlen en de veertig treden; [2]
28.	mandjapputtongko pole tjottjorang nita'-buta'bu;	pak de trapleuning vast, die in geledingen is verdeeld, zoals het suikerriet;
29.	nutuli manai';	klim steeds verder naar boven;
30.	mannjorong pakke'bu nigiring-giring;	duw tegen de deur, die van koperen belletjes is voorzien;
31.	mangngondjot tongko dasere' nidjaling kawa', nia'lanro bassi kalling;	stap op de vloerlatten, die met ijzerdraad aan de dwarslatten zijn vastgebonden;
32.	matetetongko pallangga nibatang rappo;	loop ook over de vloerbalken, die van pinangstammen zijn gemaakt;

---

[1] Dus: iets zeer bijzonders; iets, dat men nog nooit tevoren zag.

[2] Deze en de volgende aanduidingen wijzen er op, dat men hier is in het huis van een zeer aanzienlijk man.

33.	mannosotongko padongko' nitau-tau;	ga onder de grote zolderbalk door, die van een paar staande balken is voorzien;
34.	nutulimo kalau', rawanganna timbaonu, ammempo ribenteng polonnu.	loop door naar het Westen (d.i. de hoge kant van het huis) en ga onder je bedhemel zitten tegen de afgeknotte hoofdpaal.
35.	A'lapara' tappere' bo'dong;	Ga zitten op het ronde matje;
36.	andjo'djo' kairi kanang;	wijs maar aan, links en rechts, wat je wilt hebben;
37.	mansuro-suro rapannu, mampattudju sangkammannu.	stuur je gelijken maar weg om boodschappen te doen; laat hen maar voor je werken.
38.	Naremba-rembako pole ana' rara patampulo;	40 Jonge meisjes houden je gezelschap;
39.	nisarimanangko pole lonrong beru ma'bakka';	je wordt geholpen en bediend door opgroeiende jongelieden;
40.	benteng polong kanasako, kanako benteng pakkai', kai' topena pasikaiki badjunna.	?
41.	Nai' manaung tunibarang-baranginnu; assulu' antama ata maballa' balla'nu.	Af en aan lopen je pandelingen; uit en in gaan je huisslaven.
42.	Numa'djarang, numattedong, numa'djangang rassi lerang;	Je zult veel paarden en karbouwen bezitten en een stal vol kippen;
43.	nakatumbangngangi pole palampang ase berunu;	je zult zoveel jonge rijst optasten, dat de schuur, waarin ze bewaard wordt, instort;

44. nakatepokangi padongko’ ase toanu.	je zult zoveel oude rijst bezitten, dat de grote zolderbalken breken onder haar gewicht.
45. Tamanraikko ri Ambong nukoasa;	Je vaart niet op Ambon en toch ben je machtig; [1]
46. takalaukko ri Djawa, nukalumannjang;	je vaart niet op Java en toch ben je rijk; [1]
47. tama’botoroko numammeta.	je dobbelt niet, en toch win je.
48. Assare-saremako sallang rimatoang kasi-asi,	Je zult ook je arme schoonouders helpen,
49. appiturummako pole riipara’ kamase-mase.	je zult ook aan je deerniswekkende zwagers en schoonzusters wat geven.
50. Nai’ tuannu, ssalla’ dasere’ dalle’nu.	Je geluk stijgt tussen de vloerlatten omhoog.
51. Kuminasaidjakondjo sunggu; kutindjakkiko mate’ne;	Ik hoop dat je gelukkig zult zijn; ik leg de gelofte af, dat het je goed zal gaan;
52. nusunggu todjeng, numate’ne todjentodong.	en zie, je bent werkelijk gelukkig en het gaat je werkelijk goed.
53. La’bu bannang ri Djawa, mala’buang umuru’nu;	Lang is de draad van hier naar Java, maar langer zal je levensduur zijn;
54. luara’ tamparang, luarangngang nawa-nawannu;	wijd is de zee, maar wijder zijn je gedachten;
55. tinggi Bawakaraëng, matinggiampa tuannu.	hoog is de berg de Bawakaraëng, maar hoger is je geluk.

---

[1] De bedoeling is: je handelt niet en toch ben je machtig, resp. rijk.

56.	Le'ba' gentung timbaonu, le'ba' tantang pakkalli'nu;	Je bedhemel is reeds opgehangen, en het bedgordijn is al gespannen;
57.	timbao nikida-kida, pakkalli' niura' tallu.	de hemel is met gouden lovertjes versierd, en het gordijn is van drie stroken voorzien.
58.	Le'ba' basami ba'ra'nu, le'ba' gusu' langiri'nu;	Je gelaatpoeder is al vochtig gemaakt en je hoofdwassing is al klaar voor het gebruik;
59.	tattannangi pole tjapparu pa'minnjakkannu.	de pot met haarolie, die voor jou bestemd is, staat al klaar.
60.	Nutulimo ntama ribili' kamua liku, kamua kallangngang rapa';	Je gaat een kamertje binnen, dat pikdonker is en dat een draaikolk gelijkt;
61.	mannoso' badang; mannimba' bangkeng patjiko.	je dringt een lichaam binnen; je opent de rand van het gat.
62.	Nukana-kanami sallang saraka ripamminangngang;	Je zult de formules van het bed opzeggen;
63.	tappau'-pau'mi pole bunga-bunga rikatinroannu.	de bloemen in het bed verspreiden hun geur.
64.	Nusipoke-poke genre, nusita'ba' rappo toa;	Je reikt elkaar de gevouwen sirihbladen aan en je gooit elkaar de rijpe pinangnoten toe;
65.	nusipattoa-toai, nusipa'loaloai, nusipattjammo-tjammoi;	je zult samen oud worden, en samen blijven leven tot je vergeetachtig zult zijn en tandeloos;
66.	sitanro takkang, sibuttju' pa' dengka-dengka.	tot je elkaar een steunstok toereikt en een pinangstamper toegooit.

67.	Lino-linopi anging, pakkeke mappasisa'la'.	Pas als alles rustig geworden is (als de wind is gaan liggen), zullen jullie gescheiden worden door de dood.
68.	Numammana'-mana' sarre,	Jullie zult kinderen krijgen net als de sarreplant, 1)
69.	numa'borong unti-djawa,	jullie zult een bos pisang djawa vormen,
70.	numattju'la' ase-bakka'.	jullie zult loten schieten net als de rijstplant, die ase-bakka heet.
71.	Pinruang tudju, pintallung tassalapangngi.	2 maal 7 en 3 maal 9.
72.	Manai'ngasemmi maë Anrongguru ningainu, Gallarrang nipangngalikinnu, Kapala nipaemponu,	Allen komen in je huis, je geachte Hoofden, je Adatgemeenschapshoofden, voor wie men ontzag heeft, en je Kamponghoofden, die men gaarne verwelkomt,
73.	battungasemmi pole bidjannu pammanakannu, bella-bella mbani-bani, tja'di-tja'di lompo-lompo, ana'-ana' tau toa.	al je familieleden van heinde en ver, groot en klein, oud en jong, komen.
74.	Nipanai'mako ripangka-pangka bulaëng,	Men zal je in een gouden paleis brengen,
75.	nipaempomako ritappere' paramadani.	en op een fraai tapijt laten zitten.
76.	Badji' nangai Na'bi, napudji Alla taäla.	De Profeet mint je en God prijst je.

---

1) Namen van planten die bekend zijn om hun vele uitstoelingen en snelle vermeerdering.

77.	Sipoko' bu'ne tantanna dje'ne' matannu;	Zoals een bessenboom zijn vruchten laat vallen, zo zullen vele tranen om jou gestort worden;
78.	sipoko' tjamba pammatti'na iloro'nu.	men zal je benijden zoals men een tamarindeboom zijn vruchten benijdt.
79.	Kupattannangngangkonne anggoro' rigantironu;	Ik plant een wijnstok voor je, onder de uiterste benedenrand van je dak;
80.	kupa'lamungangko pole lemotanning ridolangang,	ik zal ook een djeruk tanning voor je planten midden op de open zee,
81.	nakatjinnai Somba, napammattikang iloro' Bate-salapang.	waar de Vorst zelfs begerig naar zal zijn en waar de leden van de Rijksraad naar zullen watertanden.
82.	Bunting nilekkakko paleng tunipalele bellakang;	Nu ga je heus weg, bruid, ¹) je verandert van huis;
83.	niërang ri bori' maraëng, pa' rasangang nampa nuondjo'; bori nampa nula'bakki.	je wordt naar een ander land gebracht, het land, dat je voor het eerst zult betreden; het land waarheen je op reis gaat.
84.	Nukamma todong djonga,	Je gelijkt op een hert dat schuw over de heg gluurt,
85.	mattoa' ri sampa' mangagajangan tunumalo.	dat schuw naar de voorbijgangers spiedt.
86.	Nakana kelonna Daëng bunting bura'nea: Nampa' 'lampa riballakku,	Het vers van de bruidegom luidt: Nu verlaat ik mijn huis, nu

---

¹) Hier richt degeen die de toespraak houdt, zich tot de bruid. Het is gewoonte dat na de moslimse huwelijksaluiting het paar, althans voor enige dagen, naar het huis van de ouders van de bruidegom vertrekt.

nakudjoli pakke'bukku, nakugulung tapperekku kupattantuna, kalengku lammantang puli.	doe ik mijn deur op slot en rol ik mijn mat op, omdat ik er van overtuigd ben, dat ik niet zal terugkomen.
87. Nakana kelonna Daëng bunting bainea: Takundjunga' sallo lolo, kurunrung balu baine, tamammonea', tope taero'na mmakku.	En het vers van de bruid luidt: Niet voor niets ben ik met opzet lang ongehuwd gebleven, ik neem geen tope aan, die mijn moeder niet bemint.
88. Nakana pole kelonna Daëng bunting bura'nea: Ka'de' kutjini' Batara, kudupai allo-allo, nadjo' djokangku, lebanga ripa'maikku.	Het vers van de bruidegom luidt wederom: Indien ik God zou zien, dan zou ik Hem elke dag bewieroken, daar Hij mij gewezen heeft, degene, die ik bemin.
89. Nakana kelonna Daëng bunting bainea: Kade' nania' erokku, tea' sadju' risa'bea', tea' salasa ri badju montjong buloa.	Het vers van de bruid luidt: Als ik eens een wens zou hebben, dan zou dat zijn: maak het zijden baadje niet ongelukkig, stel het groene baadje niet teleur. [1])
90. Nakana pole kelonna Daëng bunting bura'nea: Nampako mattju'la' lebong, nakurompong-rompong memang lompoko nai', kutambai pa'rompongku.	En de bruigom zegt weer: En als je dan opgroeit als een jonge bambu, dan zal ik zorgen dat er niemand bij je kan komen; [2]) als je opgegroeid bent, zal ik mijn bewaking versterken.
91. Nakana kelonna Daëng bunting bainea: Apa kitjini' rinakke, nakke le'leng nakke kodi, nakke tja'di simbolengku.	En de bruid zegt: Wat zie je in mij? ik ben donker en lelijk, en mijn haarwrong is klein.

---

[1]) Het baadje stelt hier de draagster voor: een jong meisje; dus: de spreekster zelve.

[2]) Jonge bambuloten worden beschermd tegen geiten en karbouwen.

92.	Nakana kelonna Daëng bunbunting bura'nea: Manna le'leng manna kodi, manna tja'di simbolennu, titti' matangku, kala'busang pangngaingku.	En de bruigom zegt: Al ben je donker en al ben je lelijk en al is je haarwrong klein, jij bent mijn oogappel; na jou zal ik geen ander meer lief hebben.
93.	Nakanatosseng kelonna Daëng bunting bainea: Sikatutuiki' tope, narisassa mole-mole, taënamonne, parekanna maloloa.	En het vers van de bruid luidt opnieuw: Wij zullen samen onze gemeenschappelijke sarong goed verzorgen; wij zullen haar herhaaldelijk wassen; mijn werk als jong meisje is nu afgelopen.
94.	Nai'ngasemmaki' maë.	Komt allen binnen. [1]

De huwelijkssluiting naar de moslimse rite.

Na deze toespraak, of, waar deze niet gehouden wordt, als het dikir aan de voet van de huistrap opgehouden is, gaat de bruigom de trap op en het huis binnen. Aan de hoge kant van het huis in het voorvertrek is meestal het bruidsbed gemaakt. Daarop zit de bruid met de rug naar de ingang gekeerd. Achter haar neemt de bruigom plaats. Direct daarop heeft nu de moslimse huwelijkssluiting (nikka') plaats.

De Imang van de adatgemeenschap, die het hier beschreven huwelijk sloot, schreef na afloop de z.i. belangrijkste punten van de huwelijkssluiting in details in het Makassaars op. De vertaling van zijn mededelingen volgt hier.

„„Toen ik Rahimi en Sija wilde trouwen, vroeg ik aan de geleider van Rahimi hoe of de naam van de bruidegom was, en Bandong [2]) antwoordde „de naam van de bruidegom is Rahimi."

Ik vroeg daarop: „Hoe is de naam van zijn vader en van zijn moeder?" En toen antwoordde Bandong: „de vader van Rahimi heet Palu en zijn moeder Sati; zij leven beiden nog; zij wonen in Bontobaddo". [3])

---

[1]) Letterlijk: Komt allen boven.

[2]) Naam van de geleider.

[3]) Naam van een onderdeel van de kampong Bontoramba.

Toen vroeg ik verder aan Malla [1]): „Hoe is de naam van de bruid?" En Malla antwoordde: „de naam van de bruid is Sija; ik ben haar vader; haar moeder heette Sani; zij is overleden".

Daarna vroeg ik opnieuw aan Malla: „Hoeveel bedraagt de sunrang". En Malla zeide: „24 Reaal".

En ik vroeg verder: „Wat werd als sunrang voldaan?" En daarop antwoordde Malla: „8 Reaal in contanten en één vak sawah, gelegen in Bianreng, [2]) grenzend in het Noorden aan de sawah van Rapi, in het Westen aan de sawah van Bagenda, in het Zuiden aan de sawah van Djumadi, in het Oosten aan de sawah van Genda. Die sawah werd in pand gegeven voor een bedrag van 16 reaal".

Daarna nam ik de duim van de bruigom om het huwelijk te sluiten.

Ik vroeg aan Malla: „Vindt gij het goed dat deze hier getrouwd wordt?" En Malla zeide: „Het is goed". Driemaal vroeg ik dit.

Daarna voltrok ik het huwelijk; als getuigen fungeerden Djuma, de guru van Bontoramba en Massulukang. Ik hield de hand van de bruigom vast en zei hem de geloofsbelijdenis voor: Asjhadu anla Ilaaha Illallah wa asjhadu anna Muhammadan Rasulullah. „Ik getuig naar waarheid, dat er geen andere God is dan Allah taäla; en ik getuig ook, dat de profeet Muhammad de gezant Gods is."

Vervolgens zeide ik: „Ik maak jullie, Rahimi en Sija, de dochter van Malla, tot man en vrouw; je sunrang bedraagt 24 reaal".

En Rahimi zeide: „ik aanvaard, dat ik met Sija in het huwelijk verbonden word. Ik voldoe een sunrang van 24 reaal". Driemaal zei hij dit.

En de getuigen zeiden: „Accoord". Daarop liet ik zijn hand los. Rahimi werd vervolgens door Bandong naar zijn vrouw geleid om haar door zijn aanraking gelukkig te maken. De bovenarm van Sija werd door Rahimi aangeraakt.

De kampu werd voor mij neergezet; hij bevatte: 20 sirihbladen, 2 pinangnoten, kalk en aan huwelijksgeld *f* 8.25 (*f* 8.— papiergeld en 25 centen). Ik gaf aan de getuigen *f* 1.— per man.

Daarop werd mij gevraagd om buiten in de pannjambungi te komen om te eten.""

Tot zover de mededelingen van de Imang.

---

[1]) Naam van de vader van de bruid.

[2]) Naam van een onderdeel van de kampong Bontoramba.

De eerste aanraking.

Direct na de nikka wordt de bruigom, zoals reeds bleek uit de mededelingen van de Imang, door zijn geleider (tau lalangang) bij de hand genomen en bij zijn bruid gebracht die enkele meters voor hem met de rug naar hem toe op de grond zit. Hier raakt hij haar voor 't eerst, ten overstaan van alle familieleden en gasten, aan. Oudere vrouwen hebben te voren met hem gepraat en hem gezegd dat hij zacht en vriendelijk voor zijn bruid moet zijn, omdat daarvan zijn geluk in zijn verdere leven afhankelijk is; zij vertellen hem daarbij ook, wat er op het moment van deze eerste aanraking van hem verwacht wordt. De plaats waar hij haar aanraakt, (arm, hals, koon of oor enz.) en de manier waarop hij dat doet (rustig, zacht, onverschillig, boos) worden daarbij van belang geacht. Daaruit leiden de ouderen de gevoelens van de jonge man t.o.v. van zijn vrouw af, en naar aanleiding daarvan bepalen zij tevens, hoe zij nu verder tegenover hem zullen moeten optreden, beknorrend, nader onderrichtend enz.

Het schuifspel.

Die zelfde avond heeft soms „amèsu" plaats, een „schuifspel". [1]) De gasten zitten in een kring; de hogere gasten vooraan; binnen die kring bevindt zich het paar, eveneens op de grond gezeten. Een der hoge gasten klopt op de grond; het paar moet zittend naar hem toeschuiven; degeen die het eerst bij hem is krijgt een „pitjuru", een gelukaanbrengend middel, soms in de vorm van een geldstuk of sieraad. Er wordt echter steeds voor gezorgd dat de vrouw wint. Men laat haar echter niet direct winnen, als zij of haar man vlakbij degeen is die klopte, klopt een ander, aan de andere kant van de kring gezeten, en dan moeten zij daar weer heen schuiven. Maar als de hoogste gast op de grond geklopt heeft, klopt niemand meer; hij doet dit alleen als de man niet de kans heeft het eerste bij hem te zijn, zodat de bruid dus van hem de pitjuru ontvangt.

„Amèsu" is dus a.h.w. een spelletje waarbij het jonge paar elkaar bekampt, maar waarvan de uitslag al van te voren vaststaat. Het wordt wel met een hanengevecht vergeleken. Het heeft slechts plaats als er hoge gasten op het feest zijn. Het is prettig voor de feestgever indien „amèsu" plaats heeft, want dat betekent dat hij hoge gasten kreeg, en dat betekent dat hij bij deze in de gunst staat. Voor de jonge man is deze schuifwedstrijd vervelend, omdat hij toch steeds verliest van zijn bruid en men zich daarover in het openbaar vrolijk maakt.

---

[1]) B. F. Matthes: Woordenboek p. 697.

Het voor het eerst gemeenschappelijk eten.

De dag volgend op die van de nikka', „eten" man en vrouw voor het eerst samen. Ritueel en spel zijn hier nauw verweven; van gewoon eten is geen sprake. Een der oudere vrouwen neemt een hand vol rijst met klapper en suiker, houdt die even boven het wierookvat, prevelt een spreuk erover, en geeft die hap aan de jonge vrouw te eten. Klapper d.w.z. vet, is een symbool van rijkdom; suiker van liefheid en zoetheid. Men zegt haar die handvol eten even aan de mond te brengen en vervolgens aan de naast haar zittende jonge echtgenoot aan te bieden. De omgeving ziet toe hoe hij reageert. Als hij snel de mond opent, dan betekent dit dat hij haar aardig vindt. „Je haan is overwonnen", wordt dan de manskant lachend toegevoegd. Maar als hij aarzelt of zich afwendt, wordt hij aangespoord het eten aan te nemen. Want de ouderen willen uiteindelijk niets liever dan dat hij verliest, en men meent, dat hij verliest, als hij doet wat zijn vrouw van hem verlangt, nml. wanneer hij eten van haar aanneemt.

Het voor het eerst gemeenschappelijk baden.

Weer enkele dagen later wordt het paar voor het eerst te zamen gebaad. Ook hierbij zijn ritueel en spel van meer belang dan het feit van het baden zelf. Samen zit het paar — de vrouw geheel in een sarong gedoken — op de huistrap, die in het dagelijks leven de verbinding met de zolder vormt, maar die voor deze speciale gelegenheid in de pannjambungi is neergelegd. [1]) Onder de sporten van de trap ligt een kapmes en een der onderdelen van het weefgetouw, voorwerpen die resp. man en vrouw bij het verrichten van hun dagelijkse werkzaamheden steeds nodig hebben. Volgens informanten is de bedoeling hiervan, te bevorderen, dat man en vrouw nu ook in deze gewone dingen samen vertrouwd zullen raken. De inhoud van twee maal negen jonge klappers wordt nu over hen uitgestort en het passiliritueel wordt aan hen voltrokken.[1]

---

[1]) De zolder is een belangrijke plaats in huis; daar wordt de rijst bewaard; daar huizen soms, bij gebrek aan woonruimte, de jonge meisjes; daar dalen de voorouders neer, indien zij op rituele wijze daartoe aangezocht worden. De trap naar de zolder heeft een bijzondere vorm. De beide stijlen komen uit één tak voort, die op de vloer rust, en die zich ongeveer 40 c.m. boven de vloer splitst.

Daarop moeten zij „doen wie van hen, opstaande van de ladder, het eerste grond onder de voeten kan hebben"; wie wint zal in hun huwelijk de baas in huis zijn. De bruigom rent meestal dwars door de pannjambungi heen, de voortrap af; de bruid wordt snel naar haar kamertje gedragen, waar een bonk aarde reeds van te voren klaargelegd is. Steeds wordt verklaard, dat de bruid gewonnen heeft, hoewel de feitelijke uitslag practisch oncontroleerbaar is; die interesseert dan ook niemand.

Hierna gaat het paar een of enkele dagen doorbrengen in het huis van de bruigom; daar hebben opnieuw feestelijkheden plaats en vervolgens keren zij weer terug naar het huis der vrouw.

Het goed-zijn.

Daar heeft een week of veertien dagen na de nikka' als slot nog een klein familiefeest plaats, het „goed-zijn" van man en vrouw (pabadjikang). Gasten zijn er verder niet bij; alleen de wederzijdse huisgenoten van man en vrouw zijn aanwezig. Te zamen komen de jonge man en vrouw op het bruidsbed te zitten.[2] De vrouw heeft sirihpinang in de hand. Hij moet haar daarom vragen; zij moet deze overgeven. In het openbaar voldoet zij dus aan een verzoek van hem. Als zij begint met te weigeren, moet zij door hem „omgekocht" worden; hij belooft haar een geschenk. Soms wordt hij aangespoord haar de sirihpinang met kracht te ontnemen. Het wedstrijdelement komt hier duidelijk naar voren; het wordt evenals bij het eetceremonieel door de aanwezigen gecommentarieerd. Hier moet de man tenslotte winnen; hij moet de sirihpinang krijgen, want daaruit blijkt, dat man en vrouw „goed" (badji') met elkaar zijn, en dat is uiteindelijk de bedoeling van het hele huwelijksfeest.

Het pabadjikang werd vroeger niet gevierd, volgens een der informanten, indien niet reeds geslachtelijke gemeenschap plaats had. Thans wordt het, althans in Goa, ook gevierd als nog geen sexueel contact plaats had, zoals bijv. in geval van een kinderhuwelijk.

---

[1] Dit baadfeest heeft in het algemeen drie dagen na de komst van de bruigom in het huis der bruid plaats en gedurende die bijna driemaal 24 uur is het de bruigom verboden de aarde buitenshuis te betreden. Bij overtreding wordt hij beknord: „Waarom doe je dat? Moeten wij ongelukkig worden?"

[2] De vrouw werd daarheen gedragen door haar oudste broer; een tweede broer droeg haar na afloop terug. Deze beschouwden dit kennelijk als een eer.

Meerdere mannen verklaarden mij, zij waren toen zelf reeds jaren getrouwd, met trots, dat zij direct „goed" waren geweest met hun vrouw; zij duidden hiermee eigenlijk aan, dat kort na, wellicht reeds de avond van de nikka', coitus plaats gehad had. Het gaat hierbij niet om de physieke kracht, als wel om de tact om hun vrouw tot de sexuele daad te brengen. Zij hadden dus voldaan aan hetgeen hun omgeving van hen wenste. Hun mannelijke trots was gestreeld, omdat zij getoond hadden een goed vrouwenveroveraar te zijn. Die eigenschap wordt in Makassaren bijzonder gewaardeerd. Een vrouw toont zich steeds afkerig van een man, ook van haar echtgenoot. Het is diens kunst haar door een prettig uiterlijk, een goedgekozen woord, een tactische aanraking, en heel weinig physieke kracht, voor zich te winnen. Zo doet ook de grote vrouwenveroveraar Sawerigading. ¹)

De veroveringskunst die Sawerigading in de hoogste graad bezat, wordt de jonge Makassaren hoogstens als ideaal voorgehouden. Nog voordat de huwelijkssluiting volgens de islamietische ritus plaats heeft, voert een der oudere vrouwen met de bruigom enkele gesprekken. Zij praat en de jonge man luistert. Zij vertelt hem, dat het moeilijk voor hem zal zijn om zijn vrouw gelukkig te maken; maar dat zijn geluk in zijn verdere leven daarvan afhankelijk is; dat hij niet ruw tegen haar moet zijn. Zij vraagt hem, of hij wel weet wat hij straks moet zeggen tegen zijn vrouw, en of hij wel weet wat hij moet antwoorden, als zij hem iets vraagt. Zij zegt hem welke vragen hij kan verwachten en wat daarop zijn antwoord moet zijn. Hierover praat men ongaarne; slechts een enkel voorbeeld kon hiervan verkregen worden. „Waar plaats je mij?" (Keremaë nupatinro), werd als voorbeeld van zo'n vraag gegeven en het antwoord zou moeten luiden: „Ik stel jou boven mij" (Irateangkuko). ²)

Zo'n gesprek tussen oudere vrouw en bruigom draagt een intiem karakter; het wordt van groot belang geacht voor het toekomstig

---

¹) Zie R. A. Kern: I La Galigo, p. 333.

²) Het is mogelijk dat de enige informant die mij op deze vragen en antwoorden opmerkzaam maakte, deze aan tarekat invloed dankte, en dat zij dus niet algemeen gebruikelijk zijn; elders ontkende men van hun bestaan te weten. Dan nog schijnt echter hun vermelding hier op zijn plaats.

leven van de bruigom, de oudere moet het vertrouwen van de jongere hebben. De bruid leert de vragen en antwoorden van een van haar daarvoor in aanmerking komende familieleden en als de a.s. man en vrouw geen familie van elkaar zijn, wordt door de ouderen van te voren hierover contact opgenomen om er zeker van te zijn, dat er tussen de vragen en antwoorden voldoende verband bestaat.

Dit fluisterend gevoerde onderhoud tussen oudere en jongere is niet zo intiem of een oudere man onderbreekt het wel met de vraag „word je geëxamineerd?" En men lacht; alle ouderen weten wat die beiden daar bespreken; de instructie, die aan de jonge man gegeven wordt, is niet zo serieus of een obscene opmerking mag deze doorkruisen.

Vaak reeds de avond na de nikka', als de gasten al naar hun huizen zijn teruggekeerd, wordt de bruigom door de oudere tante naar het afgeschoten hokje gebracht, waar zijn bruid zich bevindt. De oude vrouwen zijn dan nog wakker. Sommige moedigen hem aan naar binnen te gaan; zij noemen hem „mijn haan". Andere pogen hem daarvan af te houden; maar dit is slechts schijn; zij houden daarmee vast aan de idee, dat zij het jonge meisje hebben te beschermen, zoals dat in het gewone leven het geval is. In werkelijkheid echter hopen allen, dat bruigom en bruid zo gauw mogelijk „goed" met elkaar zullen zijn, d.w.z. dat coitus plaats zal hebben. De oude vrouwen luisteren mee aan de wanden.

Als de jonge man uitdrukkelijk weigert bij zijn vrouw binnen te gaan, leggen de ouderen zich daar, althans voorlopig bij neer; maar zij tonen hem hun afkeuring en hernieuwen eventueel al de volgende avond hun pogingen. Hetzelfde geldt als de bruid zich verzet als de bruigom bij haar binnen geleid is; als zij hevig op de deur bonst, laat men haar eruit.

Met diegeen der huwelijkspartners die geen sexueel contact met de ander blijkt te willen hebben, gaan de ouderen praten. Zij wijzen erop, dat in voorgaande huwelijken reeds herhaaldelijk bleek, dat jonge echtparen zich onderwierpen aan hetgeen thans van hem (haar) geëist wordt. Tegen de bruid zegt men in zo'n geval, dat alle vrouwen dit reeds doormaakten; dat haar moeder ook zo getrouwd is. Het slot van het gesprek is vaak de voor de jongeren zo moeilijk te beantwoorden vraag „je wil je tante (d.w.z. de spreekster) toch niet beschaamd maken?" (nml. door de weigering vol te houden en daarmede het huwelijk, dat zij tot stand poogt te brengen, te doen mislukken). Het tegenspreken van een oudere soms tevens een hogere is een onbeleefdheid; het individu, dat in zo'n geval niet wenst te capituleren, kan niet anders doen dan zwijgen.

De streng doorgevoerde scheiding der sexen brengt met zich dat de ongehuwde jonge mannen en vrouwen a.h.w. in gescheiden sferen leven. Als zij bij elkaar gebracht worden is te verwachten, dat het voor hen moeilijk zal zijn om samen te praten; hetgeen zij tot dusver geleerd en toegepast hebben, kan dan niet meer dienen. De voorbereide vragen en antwoorden dienen dus, zo zou men kunnen zeggen om het allereerste contact te vergemakkelijken. Zij zijn naar hun vorm een onderdeel van het ritueel, dat er op gericht is om man en vrouw tot elkaar te brengen en hen eraan te wennen dat thans andere omgangsvormen tussen hen beiden gelden dan vroeger. Zij hebben naar hun inhoud de strekking om partijen de houding te leren, die zij tegenover elkaar behoren aan te nemen.

Indien men naast deze conceptie van de huilende, passieve, haar afkeer van haar man duidelijk demonstrerende, Makassaarse bruid, het Nederlandse beeld plaatst, van de gelukkige, stralende bruid, die vol vertrouwen naar haar bruidegom opziet, dan is direct duidelijk dat hier alle mogelijkheden tot misverstanden gereed liggen. Dan wordt begrijpelijk de critiek van een oude Makassaar die een huwelijksreceptie van een Nederlands paar had meegemaakt en gezien, hoe man en vrouw tenslotte samen, onder het gejuich der receptiegangers, lachend in een auto weggereden waren. Hij zag in al de uitingen van deze vrouw slechts uitingen van haar gevoelens van verlangen naar haar man en hij vond dit zeer onbehoorlijk.

Hun samen weggaan betekende voor hem, dat niets deze man meer verhinderde om aan zijn sexuele verlangens toe te geven. Uit de houding van de bruid bleek hem overduidelijk, dat deze bruidegom zich niet zou behoeven in te spannen om zijn bruid voor zich te winnen. De inspanning, en de tact en kiesheid daarbij tentoongespreid, zijn voor de Makassaren de essentie van de verhouding tussen man en vrouw. Afgaande op de uiterlijkheden die hij waarnam, kon deze oude man niet anders concluderen, dan dat hetgeen voor hem het belangrijkst was, bij de Hollanders ontbrak.

Begrijpelijk worden nu ook de moeilijkheden, die ontstonden bij het huwelijk van een Makassaarse jonge man van hoge adel met een meisje uit een der vooraanstaande Makassaarse Indo-Europese families. Bij haar thuis zou de sfeer, kleding enz. Europees zijn en bij hem Makassaars; zo was te voren door de beide families overeengekomen. Bij haar thuis was de bruidegom dus gekleed in rok en zij in het wit met korte sleep. Hij was de vrolijke energieke bruidegom en zij de stralende bruid, die kennelijk genoot van de bouquet witte anjers, die zij van hem gekregen had. Gearmd stegen zij in de auto, die hen voor een volgende episode van de feestelijkheden naar het huis van zijn familie bracht.

Daar stuitte hun vrolijkheid op de Makassaarse sfeer, die van de vrouw eist, dat zij huilt en zich afkerig toont van haar aanstaande man. De bruid werd verkleed; zij kreeg het Makassaarse bruidskostuum aan met de bijbehorende hoofdtooi en werd op daarbij passende wijze opgemaakt. Toen even later haar bruigom kwam, en een grapje waagde, kreeg hij een kribbige terechtwijzing. Zij wendde zich van hem af, en als goede Makassaarse bruid zat zij verder roerloos, met gesloten ogen te midden der vrouwen en toonde op de daarvoor geëigende momenten op beheerste wijze haar afkeer van haar bruigom, geheel in overeenstemming met de wijze waarop de Makassaarse gevoelens in deze situatie tot uiting gebracht behoren te worden.

Het kinderhuwelijk.

De huwelijkspolitiek der ouderen brengt met zich, dat zij ook niet-geslachtsrijpe kinderen laten huwen. Zij beperken daarmee h.i. de mogelijkheid, dat een door hen wenselijk geoordeeld huwelijk niet door zou gaan. De reden nml. dat een door hen gewenst huwelijk niet door zou gaan, is in de eerste plaats te zoeken in de tegenstand der betrokken individuen — met de tegenstand van nog niet-geslachtsrijpe kinderen hoeft practisch geen rekening te worden gehouden — en in de tweede plaats in een aanzoek van een hogere.

Een aanzoek door de godsdienstbeambte, of door iemand met karaëngsbloed in de aderen bij een gewoon kampongman, kan nml. plaats hebben ten behoeve van een familielid van die hogere — en dan zal er in 't algemeen geen reden tot weigering bestaan — maar ook ten behoeve van een lagere, van een zijner volgelingen, of van een bevriende relatie. Een weigering betekent ook in zo'n geval een belediging van de hogere. Men poogt de moeilijkheden die door zo'n aanzoek zouden ontstaan te ontgaan door het kind extra jong te laten huwen.

Er zijn aanwijzingen, dat relatief de meeste kinderhuwelijken gesloten worden in de verwantengroep der karaëngs; dat er slechts weinige gesloten worden in die der Adatgemeenschapshoofden, en uiterst weinige bij de gewone kampongmensen. Het jong laten trouwen van kinderen beschouwt men als een uiting van deftigheid.

Betrouwbare cijfers zijn m.i. slechts door mondelinge inlichtingen, per verwantengroep verzameld, te verkrijgen. De huwelijksregisters met name, zijn voor dit doel onbruikbaar, ten eerste, omdat de leeftijd van bruid en bruidegom daarin in het algemeen „naar schatting" worden aangegeven; en ten tweede, omdat alle godsdienstbeambten, die met het invullen der huwelijksregisters belast zijn, weten, dat het Bestuur kinderhuwelijken ongaarne ziet en dus in dit speciale geval hun schatting opvoeren. De leefijd van een nauwelijks tienjarige bruid werd om die reden als 14 geregistreerd. [1])

Zoals men in West-Europa het woord slaaf veelal niet los kan denken van slavenjagers of slaventransporten, zo verbindt men aan de term kinderhuwelijk vaak de voorstelling van een niet geslachtsrijp meisje, dat met een volwassen man gehuwd, door deze tot cohabitatie gedwongen wordt, met vaak blijvende physieke of psychische schade voor haar hele verdere leven. Onder kinderhuwelijk wordt hier dus verstaan een huwelijk waarbij althans één der beide partners niet geslachtsrijp is. Maar dan is wat betreft Zuid-Celebes de bovengegeven voorstelling van zaken in twee opzichten onjuist. In de eerste plaats is in twee van de vier te mijner beschikking staande gevallen behalve de bruid ook de bruidegom nog niet geslachtsrijp. De kinderen woonden na de huwelijkssluiting niet in hetzelfde huis; zij werden door de ouderen geobserveerd en pas als het meisje heeft gemenstrueerd, en de jongen is begonnen te „kraaien" — en dit is soms pas na meerdere jaren het geval — heeft normale samenleving plaats.

In de tweede plaats behoeft men, ook indien de man reeds geslachtsrijp is, en het meisje nog niet, voor de slechte gevolgen van een kinderhuwelijk niet al te bevreesd te zijn. Aan een man wordt immers geleerd, dat hij zacht en lief voor zijn jonge vrouw moet zijn, en dat hij haar langzaam voor zich moet trachten te winnen. Ruw optreden daarbij zijnerzijds wordt ook in een gewoon huwelijk afgekeurd.

---

[1]) De vader van dit meisje, een zeer bijzondere figuur, zijn tijd vooruit, had de geboortedata zijner kinderen in een opschrijfboekje opgetekend en dus was in dit speciale geval contrôle mogelijk.

Het is duidelijk, dat bij het kinderhuwelijk op Zuid-Celebes een slechte behandeling van het te jonge meisje niet wordt uitgesloten, maar de mogelijkheden ertoe zijn zeer beperkt. Het kinderhuwelijk werd hier niet geïnstitutionaliseerd. Het wordt gesloten waar de ouderen er belang bij hebben de invloed der jonge individuen op de keus van hun huwelijkspartner tot een minimum te beperken.

Daarmee hebben zij echter nog niet de zekerheid, dat dit huwelijk ook „goed" zal worden. Een meisje, dat bij de sluiting van haar huwelijk met een volwassen man, nog niet geslachtsrijp was, verzette zich, nadat de menstruatie reeds begonnen was, enige jaren lang tegen hem. Dit werd door deze man, zowel als door haar familieleden aanvaard. Hier ontstond dus een geval van een gehuwd paar, waarvan één partner geen sexuele gemeenschap wenst, en daarmee het huwelijk doet mislukken. In een paragraaf over het kinderhuwelijk betekent dit slechts dat een kinderhuwelijk op zich zelf geen bijzondere slechte gevolgen behoeft te hebben.

Het weigeren van sexuele gemeenschap in het huwelijk.

Boven werd pas van een huwelijk gesproken als de voorgeschreven moslimse rite had plaats gehad. Op dezelfde wijze zal thans onder echtscheiding worden verstaan de scheiding der huwelijkspartners volgens de regels van de moslimse plichtenleer. Hiermee is echter slechts een bepaald aspect van de ideeën der Makassaren over deze onderwerpen weergegeven.

Bij het huwelijksfeest concentreren de ouderen hun streven op het tot stand brengen van sexuele gemeenschap tussen man en vrouw. Pas indien dit heeft plaats gehad meent men, dat een huwelijk werkelijk tot stand gebracht is.

Na verloop van tijd blijkt, dat in enkele dezer huwelijken de partners toch weer niet-goed zijn, d.w.z. dat zij geen sexuele gemeenschap hebben; dit treedt in het huidige stadium van waarneming echter pas aan de dag, als zij langere tijd achtereen niet meer bijeenwonen en elkaar mijden. Deze toestand kan duren tot de dood van één hunner toe. In slechts enkele gevallen, in het algemeen als een van beide wil hertrouwen, heeft echtscheiding volgens de moslimse wet plaats. Dit is dan niet veel meer dan een formaliteit, die een reeds bestaande toestand wettigt. Het goed-zijn van man en vrouw vormt het centrum van het Makassaarse huwelijksleven; daar blijken de moeilijkheden te liggen.

Pas na afloop van de normale feestelijkheden kan blijken of de doelstelling al dan niet bereikt werd. Het pabadjikang ritueel op zich zelf geeft geen garantie dat werkelijk sexuele gemeenschap van man en vrouw plaats had. De mogelijkheid bestaat steeds dat de jonge man of vrouw het gehele huwelijksfeest op de gebruikelijke wijze, dat is min of meer passief, ondergaat, maar de geslachtsdaad blijft weigeren en daarmee de hele opzet van het huwelijk doet mislukken. Men zegt dan, van de man, dat hij sexueel contact met zijn vrouw weigert (tena naero' ri bainenna; lett. hij wil zijn vrouw niet); zo'n weigering kan echter evengoed van de vrouw uitgaan.

Soms is duidelijk, dat iemand geen contact met zijn echtgenote wenst, omdat hij zelf een andere keus gedaan heeft en nu zijn familieleden wil noodzaken hem daar alsnog mee te laten trouwen. 1) In andere gevallen verklaart een bruid of bruigom, dat het uiterlijk van de huwelijkspartner hem (of haar) niet aanstaat. Maar in weer andere schijnt geen enkele reden aanwijsbaar.

Soms gelooft men dan, dat degeen die weigert, door een spreuk getroffen is, afkomstig van iemand, die niet wil dat hij dit huwelijk sluit; soms ook gelooft men, dat het ritueel niet op de juiste manier verricht is. Men gelooft, ook in de gevallen dat een man zijn eigen keus bepaalt, en dat het uiterlijk van de ander hem niet aanstaat, dat het mogelijk is, om door spreuken en ritueel degeen, die sexuele gemeenschap weigert, er toe te brengen zijn weigerende houding te laten varen. Jaren na het sluiten van het huwelijk gaat men daarmee dus door. De goede resultaten hiervan worden vermeld. Zo bleek, dat kort na zo'n ritueel, bijna 3 jaar na het sluiten van het huwelijk uitgevoerd, plotseling een ommekeer in de houding der jonge vrouw merkbaar was. Tevoren trok zij zich steeds terug bij de komst

---

1) In een te Makassar spelend geval, waarin een jonge man sexuele gemeenschap met zijn vrouw weigerde, omdat hij een ander meisje op het oog had, werd het huwelijk na ruim drie jaar ontbonden; zijn vader stemde er toen in toe, dat hij zijn vrouw verstootte. Kort daarop moest hij een tweede vrouw trouwen, evenmin als de eerste naar eigen keuze. Met die tweede vrouw had hij een normaal huwelijksleven; zij schonk hem twee kinderen en overleed enkele jaren daarna. Toen pas huwde hij de vrouw, die hij acht jaar tevoren zelf reeds koos.

van haar man en negeerde hem; nu had zij hem opeens een badsarong toegeworpen; en na deze eerste vorm van toenadering was de verhouding spoedig geheel normaal geworden.

Om een paar, dat niet-goed samen was, tot elkaar te brengen trouwde de ex-Imang hen opnieuw. Men noemt dit opnieuw-trouwen (nikka' poleang). Men gelooft, dat bij de oorspronkelijke huwelijkssluiting een fout gemaakt is, d.w.z. dat een formule onjuist gezegd of een rituele handeling nagelaten is; dat als gevolg van die fout het huwelijk nooit geheel goed is kunnen worden en dat bij een herhaling van de huwelijkssluiting die fout vermeden zal kunnen worden. Dit opnieuw-trouwen, dat men wel „geneesmiddel" (paballe') noemt, is naar moslims recht van geen betekenis; het wordt in de huwelijksregisters niet ingeschreven. Er hebben geen verdere feestelijkheden bij plaats; ook de sunrang wordt niet opnieuw voldaan; alleen de nikka' wordt herhaald. ¹) Drie gevallen konden hiervan opgetekend worden; alle 3 hadden plaats 1 tot 3 jaar na de eerste huwelijksvoltrekking. In alle drie gevallen was het resultaat, dat het paar kort daarna „goed" samen was.

Men meent, dat het individu zelf geen schuld heeft aan zijn niet-willen. Niemand is dus boos op hem.

Als de jonge man niet wil, zijn de familieleden van zijn vrouw niet boos op hem; zij ontvangen hem vriendelijk als hij bij hen thuis komt. Zijn vrouw blijft tegenover hem schuw en teruggetrokken, zoals iedere jonge vrouw dat tegenover haar echtgenoot is. Ook zij is niet boos; zij voelt zich ook niet gekrenkt door zijn weigering.

De man zelf is evenmin boos. Hij brengt voor zijn vrouw soms iets mee, dat zij in het huishouden kan gebruiken, zoals dat tussen man en vrouw gebruikelijk is, en zoals hij dus ook zou doen, indien zij „goed" samen waren. Hij overnacht veelal in het huis van een getrouwde broer of zuster; bij voorkeur niet in dat van zijn ouders, omdat deze hem duidelijk laten merken, dat hij niet bij hen, maar bij zijn vrouw hoort te gaan slapen. Er wordt dus wel een bepaalde druk op hem uitgeoefend; „mensen, die zo doen, leven maar kort", zegt men.

In het geval dat de vrouw weigert, krijgt men een soortgelijk beeld.

---

¹) Degeen, die deze huwelijken sloot, is de ex-Imang van de adatgemeenschap; hij wordt dus geacht de naar moslims inzicht juiste formules te kennen. Het is mogelijk dat dit een locale ontwikkeling is. Elders in Zuid-Celebes hoorde ik niet van dit opnieuw-trouwen.

Ook tot haar wordt gezegd, dat vrouwen in zulke omstandigheden niet lang leven. „Als een vrouw haar man blijft weigeren, dan zal haar lijkbaar kraken". [1]) Haar man is niet boos op haar; hij voelt zich ook niet beschaamd, dat zij hem weigert. Haar familieleden, voelen zich een weinig verlegen (siri' siri') omdat zij het huwelijk tot stand brachten, en dus ook voor haar weigering verantwoordelijkheid dragen. Zij zijn tegen de jonge man dus uiterst vriendelijk.

Het geloof, dat het verrichten van ritueel ten gevolge kan hebben, dat een man of vrouw zijn (haar) weigering der sexuele gemeenschap opgeeft, brengt met zich, dat men lang wacht voor men het gesloten huwelijk weer officieel ontbindt. Dit gebeurt meestal met onderling goedvinden der ouderen. Pas als deze in het algemeen na verloop van minstens enige jaren, de hoop hebben opgegeven, dat het huwelijk alsnog „goed" zou kunnen worden, laat men een der beide echtgenoten wel met iemand anders trouwen. Dan pas wordt dus de scheiding van het eerste huwelijk geregistreerd.

Bij paren, die reeds lang gescheiden wonen, weet de omgeving vaak niet precies of de moslimse huwelijksontbinding al heeft plaats gehad. Daarvoor toont men weinig interesse.

Het niet willen van een jonge man wordt dus aanvaard, al legt men zich daar verder nog niet bij neer. Maar men aanvaardt niet, dat hij de talak zou geven. Een geval dat een jonge man tegen de wens van zijn oudere familieleden in zijn vrouw verstootte, was in Borongloë niet bekend. Hij zou zijn familie daarmee te schande maken, zo meenden informanten.

Indien na afloop der huwelijksfeesten het paar goed samen is, dan blijkt deze verhouding in een aantal gevallen nog niet duurzaam te zijn. Na korter of langer tijd heeft dan in zo'n geval geen sexuele gemeenschap meer plaats; er zijn dan vaak al kinderen. Ook dit verschijnsel is soms op de vrouw en soms op de man terug te voeren. Als reden wordt aan de omgeving veelal een of ander onbelangrijk voorval opgegeven; zo verklaarde een man niet meer bij zijn vrouw te willen komen, omdat zij boos op hem was geworden, toen de lombok, die hij voor haar had meegebracht, bij het fijnwrijven, in haar oog spatte. Man en vrouw woonden sindsdien niet meer samen; de laatste haalde echter soms wel hetgeen zij voor haar dagelijks onderhoud nodig had uit zijn warong; zij spraken elkaar zo nu en dan, en zij vroeg hem dan wel eens of hij niet eens naar hun kind kwam kijken. Zij maakten geen ruzie en er had geen verstoting plaats. Toen hun kind ging huwen, dat bij de vrouw gebleven was, stelde deze haar man hiervan in kennis, maar hij liet weten, dat hij het geven der toestemming en regeling van het feest gaarne aan haar overliet. Geen van beide hertrouwde. Deze toestand heeft geduurd tot de dood van de man toe.

---

[1]) D.w.z. dan zal zij spoedig sterven. Als nml. een lijk op de van bambu gemaakte lijkbaar gelegd wordt, kraakt deze.

In een ander geval waarin een echtpaar reeds jaren gescheiden woonde, werd als reden daarvan opgegeven, dat de vrouw bij haar eigen familie wilde blijven wonen en niet met haar man naar zijn familie wilde gaan. „Zij wonen gescheiden" (sisala pamantanganna) zegt men in dergelijke gevallen.

Enkele cijfers mogen de hier beschreven verhoudingen verduidelijken.

Het aantal op 1 Juli 1948 in de kampong Bontoramba woonachtige personen, die volgens de moslimse wet gescheiden en sindsdien niet hertrouwd waren, bedroeg 3; 2 mannen en één vrouw. De laatste was met één dezer beide mannen gehuwd geweest. De vrouw van de andere man woonde elders.

Daarnaast bedroeg het aantal gescheiden wonenden, maar (nog) niet volgens de wet gescheiden individuen, 6; 5 vrouwen en 1 man. De laatste was met één der 5 vrouwen gehuwd. De echtgenoten van de 4 andere vrouwen woonden elders. Twee van deze 4 vrouwen waren middels silariang gehuwd, en later weer door haar echtgenoot verlaten.

Van de dus in totaal 7 huwelijken, waarvan de partners, al dan niet volgens de moslimse rite gescheiden, niet samen leefden, waren er 4 kinderloos.

4 van deze 7 echtparen behoorden tot de Kapalagroep (525 zielen) en 3 tot de Mangenregroep (90 zielen).

Het aantal echtscheidingen van mensen in de adatgemeenschap Borongloë (omstreeks 14000 zielen) woonachtig, dat van 1 Juli 1948 tot 1 Juli 1949 in de daartoe bestemde registers ingeschreven werd, bedroeg 7. Het percentage gescheiden volwassen vrouwen was volgens het verslag van de Volkstelling 1930 voor heel Goa 1.7 %.[1] Mijn cijfers zijn te klein om in percentages verwerkt te kunnen worden. Duidelijk blijkt er echter uit, dat ook in vergelijking met andere streken het aantal echtscheidingen in dit gebied gering is.

---

[1] Verslag van de Volkstelling 1930, dl. V, p. 69.

Selectie der huwelijkspartners op grond van verwantschap.

Boven werd reeds aangegeven dat huwelijken tussen gezinsleden verboden zijn.

Huwelijken tussen huisgenoten acht men ongunstig.[1] Een huwelijk van een zoon van een weduwe met een dochter van een weduwnaar, die hertrouwd waren en met de kinderen uit hun resp. eerste huwelijken samen één huis bewoonden, werd in de stad Makassar pas voltrokken, nadat de Kali van Makassar verklaard had, dat tegen dit huwelijk geen moslim rechtelijke bezwaren bestonden. In Goa werd na enige aarzeling een zodanig huwelijk niet voltrokken. Men achtte de kans op een ongunstige afloop te groot.

Waar twee jonge mensen die in hetzelfde huis wonen, kans hebben om getrouwd te worden, zoals in de bevolkte hoofdenhuizen nog wel eens voorkomt, zendt men tevoren een hunner naar elders en laat hem vandaar uit huwen.

Een huwelijk tussen verwanten, die niet van dezelfde generatie zijn, acht men ongunstig. Echtgenoten beschouwt men als van dezelfde generatie. Indien zij genealogisch bezien van generatie verschillen ontstaat aanvankelijk bij het huwelijk een onzekerheid in omgangsvormen en aanspraaktermen, die na verloop van tijd weer verdwijnt, als vormen en termen aan de nieuwe verhoudingen aangepast zijn. Waar echtgenoten opgaven, dat zij generatiegenoten waren, terwijl later bleek dat er een generatieverschil tussen hen bestond, vond men het niet prettig om aan deze onregelmatigheid in de verwantschapsverhoudingen herinnerd te worden; het reeds verwerkte conflict werd daarvoor a.h.w. gereactiveerd.

Waar een generatieverschil tussen echtgenoten aanwijsbaar is, blijkt, dat in bijna alle gevallen de man tot de oudere generatie behoort.

Een huwelijk van een man met een nicht in de vierde graad (samposikali) of met een nicht in de tiende graad achten velen een „gewoon" huwelijk, maar enkelen beschouwen het als ongunstig. In de verwantengroep der karaëngs komen huwelijken tussen verwanten in de vierde graad frequenter voor dan in Borongloë. Men stelt er in die kringen meer prijs op om, zoals men zegt, het bloed zuiver en de goederen bijeen te houden. Daar beschouwt men dit huwelijk dus niet als ongunstig. In de hogere standen is de tendentie aanwijsbaar huwelijken tussen nadere verwanten te sluiten.

---

[1] Ongunstig is in deze paragraaf een vertaling van het Makassaarse woord bambang, dat warm betekent.

Een huwelijk met iemand die al getrouwd geweest is (een weduwnaar of gescheiden man) acht men ongunstig. Het feit dat het eerste huwelijk misging, wordt, indien geen bijzondere reden aanwijsbaar is, wel toegeschreven aan een tekort aan „pitjuru" (gelukbrengende middelen). De idee, dat een individu is, zoals hij is, en dat hij daar zelf weinig aan kan veranderen, brengt met zich, dat men vreest, dat het tweede huwelijk om dezelfde reden zal mislukken. Men poogt dus door het tweede huwelijk van uit een ander huis te laten plaats hebben, door een andere bruidsmoeder te kiezen en andere veranderingen aan te brengen, de gedachte aan het eerste huwelijk verre houden. De best denkbare instelling acht men dus die van een hertrouwende bruigom, die zeide „ik ga een nieuw leven beginnen". De bereidheid was bij deze man aanwezig om bij dit tweede huwelijk op een andere manier te reageren dan bij het eerste, toen hij zich met grote tegenzin aan alle ritueel onderwierp, toen hij bij het voor het eerst aanraken der bruid bijv. haar een ruwe tik tegen de rug gaf en op alle mogelijke manieren van zijn afkeer van dit huwelijk deed blijken.

Een vrouw huwt bij voorkeur niet een man die al getrouwd geweest is, getuigende het volgende vers (kelong) waarbij een jonge vrouw sprekend wordt ingevoerd:

> „Liever ben ik een braakliggend stuk land, een ongeploegd zaaiveld, dan dat ik zou willen, dat een karbouw, die al eens onder het juk is geweest, over mij heen liep".

In werkelijkheid zou het van grote grofheid getuigen als een meisje dit vers zou zeggen; dit geschiedt dan ook slechts door ouderen, als hun dit in hun huwelijkspolitiek op een bepaald moment te pas zou komen.

Het huwelijk van de oudste zoon van het ene gezin met de oudste dochter van het andere, acht men ongunstig, ¹) ook al zijn beide overigens bijv. neef en nicht in de zesde graad.

---

¹) Makassaars. Ulua siagang ulua nabambang.

Indien een paar gehuwd is, acht men het huwelijk van de broer van de man met een zuster van zijn vrouw ongunstig. Men noemt dit „het opstapelen van bambus" (tambung palapa). In de verwantengroep der karaëngs kwam dit huwelijk voor; de huwelijkspartners waren daarbij eigen neef en nicht; een teken wellicht van een beperkte keus der huwelijkspartners. Het is niet duidelijk of dit huwelijk bij de karaëngs ook als ongunstig werd beschouwd.

Indien een paar gehuwd is, acht men verder het huwelijk van een zuster van de man met een broer van de vrouw ongunstig. Men noemt dit „het sluiten der dwarsbalk" (sisuluru palangga). Voorbeelden hiervan zijn mij in Borongloë niet bekend.

Het huwelijk van een man met de zuster van zijn echtgenote is verboden. Dit verbod is gebaseerd op de moslimse wet. [1]

Het huwelijk van een man en vrouw die als kind door dezelfde vrouw gezoogd werden acht men in sommige gevallen verboden. Het verbod vindt zijn grond in de moslimse plichtenleer. [1]

Zoogverwantschap wordt volgens deze leer aangenomen als een kind beneden de 2 jaar, vijf maal tot verzadigens toe door een vrouw gezoogd is. Bij de Makassaren gebeurt het zogen in principe door de moeder op ongeregelde tijden; als het kind maar even kikt wordt het al aan de borst genomen; als de moeder niet genoeg zog heeft wordt zij geholpen; het is juist bij voorkeur een zuster of een nicht (samposikali) van de moeder die in zo'n geval het kind aan de borst neemt. Het bewijs dat een jonge man en een jonge vrouw omstreeks 20 jaar geleden beiden door een en dezelfde vrouw gezoogd zijn, is in deze verhoudingen dus moeilijk te leveren. Het schijnt dat in godsdienstige families in de stad Makassar de vrouwen er op letten dat zij een kind van een zuster of nicht niet zogen, opdat daar later bij het tot stand brengen van huwelijken geen moeilijkheden door zullen ontstaan. In een dier families ging een huwelijk niet door, hoewel men met de voorbereidingen al vergevorderd was, omdat het vermoeden geuit was, dat bruid en bruigom beiden door de moeder van de bruigom gezoogd zouden zijn. De jonge man werd toen met een jongere zuster van de bruid gehuwd.

---

[1] Zie Th. W. Juynboll: Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet volgens de leer der Sjâfi'itische school. 3e druk 1925, p. 185.

In Borongloë werd van de realisering van dit huwelijksverbod, gegrond op zoogverwantschap, niets bemerkt. [1]

Men acht het tenslotte, bijna vanzelfsprekend om een familielid te trouwen. Bij een huwelijk met iemand, die geen familie is, is er wederzijds onzekerheid. Men heeft met de sluiting van zo'n huwelijk dan ook steeds een rationele bedoeling; men wil zijn relaties uitbreiden; dan wel men meent zijn streven naar hoger op deze wijze het beste te kunnen dienen. Maar bij zo'n huwelijk acht men de kans op mislukking groter dan bij dat met een familielid. „Kruip niet naar buiten" (teako alamba' assulukii), zegt men tot iemand, die plannen heeft om zijn kind buiten de familie te laten trouwen.

Aangezien een huwelijk met een niet-familielid, met een niet-generatiegenoot en met een generatiegenoot in de vierde en de tiende graad alle ongunstig geacht worden, blijft slechts over als mogelijkheid het huwelijk tussen generatiegenoten in de zesde en achtste graad; dat is tevens het huwelijk, dat volgens de bovengegeven cijfers (zie p. 23) het frequentste is.

Indien een huwelijk gesloten wordt, dat men eigenlijk als ongunstig beschouwt, heeft extra ritueel plaats om de goede afloop alsnog te bevorderen.

---

[1] Een vrouw met meerdere kinderen, bij wie het zog zich dus is blijven ontwikkelen, zoogt herhaaldelijk haar kleinkinderen van ongeveer dezelfde leeftijd als haar jongste. De tepel van een oude vrouw die geen zog meer produceerde, werd door het pas geboren kind van haar dochter a.h.w. als fopspeen gebruikt. Als een vrouw zwanger is (als de menstruatie enige maanden weggebleven is) begint zij haar jongste te spenen. Als reden van het feit, dat zij haar reeds lopend kind van ongeveer 2½ jaar nog zelf voedde, gaf een vrouw op, dat zij nog niet zwanger was. Als men een kind, dat al loopt en speelt, nog bij de moeder ziet drinken zal dit vaak haar jongste blijken te zijn. Een vrouw was haar eerste kind (een zevenmaands kind) blijven voeden, terwijl zij reeds haar tweede verwachtte; toen de zogvorming minder werd, ging dit kind lichamelijk zeer achteruit, daar het nog weinig bijvoeding tot zich nam; pas na de geboorte van de 2e, toen de moeder dus de beide kinderen voedde, werd de eerste weer krachtiger; dit geval moet echter als een uitzondering beschouwd worden.

Spenen geschiedt door een bittere vloeistof op de tepel te smeren, dit heeft snel resultaat. Een vrouw spoorde haar kind aan tot zuigen hoewel zij haar tepel juist te voren ingesmeerd had; het kind weigerde toen heftig bij een later aanbod.

Een zoogmoeder (anrong pasusu) vindt men slechts in káraëngskringen; over haar wordt gesproken als amma'daëng (moeder daëng). Het zoogmoederschap wordt wel erfelijk genoemd, in dien zin dat men gaarne ziet, dat waar een vrouw een min heeft de dochter dezer min weer min voor de dochter dier vrouw is. Van een jonge moeder van hoge adel wordt gezegd, dat zij modern is, als zij haar kind zelf zoogt. Van een huwelijk van een adellijk persoon met iemand die op deze wijze tot hem in zoogverwantschap staat, kan geen sprake zijn.

Selectie der huwelijkspartners op grond van stand (hypergamie).

Een huwelijk van een man met een hogere vrouw is streng verboden. Men acht het zonder meer onmogelijk. „Het kan niet" (tena nakulle) is de reactie op een eventuele suggestie.

Ook ieder contact van een man met een hogere vrouw is streng verboden. Men duidt dit aan met de zelfde term (salimara') als waarmee men een sexuele verhouding tussen gezinsleden aangeeft, die onder de term bloedschande bekend staat.

Men gelooft, dat indien salimara' plaats heeft, het land ongeluk zal overkomen. Men zegt, dat de padi dan niet meer zal groeien en dat er geen kinderen meer geboren zullen worden. Bij misoogst of bij een epidemie ziet men dus uit naar mensen, die men ervan verdenkt salimara' gepleegd te hebben.

De sanctie behoort te zijn de dood van het schuldige paar. In de oude lontars leest men, dat het bloed van deze mensen de aarde niet mag raken; zij moeten verdronken worden. De Hadat (Inheemse Rechtbank) strafte dit delict de laatste decennia met verbanning van het paar naar verschillende plaatsen buiten het rijk voor de tijd van enkele jaren. Het bleek, dat deze mensen na ommekomst van de door de Rechtbank gestelde termijn niet in hun kampongs terugkeerden; het gevaar neergestoken te worden ondanks het vonnis van de rechter bleek nog steeds te groot. [1])

Het verbod van hypergamie is een in vele culturen bekend verschijnsel. Opvallend is in Zuid-Celebes slechts de scherpe reactie op een overtreding. Een verklaring hiervan zal dus alleen beproefd worden.

Een Makassaar staat tot zijn gelijken of bijna gelijken in een voortdurende oppositieverhouding; een vaste verticale geleding is niet ontstaan. Zijn vrouwelijke verwanten, en in de eerste plaats zijn zuster vormen voor hem het uitgangspunt in zijn streven naar hoger. Zij zijn daarbij voor hem een vast punt; een vrouw „mag niet dalen". Aantasting van haar sociaal aanzien betekent dus voor haar mannelijke verwanten en in de eerste plaats voor haar broer, een kwetsing hunner gevoelens, in hun streven naar hoger. Zij worden daarbij echter gekwetst in een der zeer weinige vaste punten die zij hebben.

---

[1]) Dit is een direct gevolg van het feit, dat onder invloed van het Bestuur deze delicten door de Inheemse Rechtbanken steeds zeer licht gestraft werden. Bloedschande en à fortiori de contactsituatie van een man en een hogere vrouw is in het Wetboek van Strafrecht niet als delict opgenomen; dit heeft tot gevolg, dat in het gebied der Gouvernementsrechtspraak, bloedschennige personen in het geheel niet gestraft kunnen worden. Het Bestuur verleent hun in die streken zijn bescherming in de vorm van een zeer korte straf door het Magistraatgerecht (elders het Landgerecht oude stijl) uitgesproken, gepaard aan de raad niet in de kampong terug te keren. Dit geldt evenzeer voor overtreding van het verbod van contact van een man met een hogere vrouw.

Een Makassaar staat tot een hogere of een lagere in een verhouding van samenwerking. Hoog en laag hebben gemeenschappelijke belangen; te zamen zijn zij het best in staat om hun beider streven naar hoger te verwezenlijken. Het ontbreken van het oppositioneel element verleent aan hun verhouding onderling een gevoelsmatige zekerheid, die elders ontbreekt.

Een uiting van oppositioneel streven van een lagere tegenover een hogere betekent dus een aantasting van de bestaande verhouding van hoog tot laag. De reactie op een dergelijke aantasting is in het algemeen een scherpe afwijzing; de hogere poogt de bestaande verhoudingen te handhaven, omdat deze hem een emotionele zekerheid geven die hij elders mist; omdat zijn streven naar hoger slechts door zijn band met lageren succesvol kan zijn, en tenslotte omdat zijn rechten en plichten tegenover de lageren hem voordelen verschaffen die hij ongaarne mist.

Overtreding van het contactverbod tussen een man en een hogere vrouw betekent dus voor een Makassaar zowel een aantasting van een belangrijk, immers een vast, punt van vergelijking bij zijn streven naar hoger, als een aantasting van de bestaande verhouding van hoog tot laag. Dit betekent dus de aantasting van twee elementen die voor hem in zijn cultuur van essentieel belang zijn. Hij komt daardoor in een situatie, waar hij zich niet tegen op gewassen voelt, en hem blijft naar zijn mening niets anders over dan degeen, die hem dit aandeed, te doden (adjallo').

Het feit dat men een overtreding van het contactverbod tussen een man en een hogere vrouw met dezelfde term aanduidt als die tussen gezinsleden, betekent waarschijnlijk slechts dat men het als even ernstig beschouwt.

Een overtreding van dit verbod van contact met een hogere vrouw wordt dus erger gevonden dan een overtreding van dit verbod tussen gelijken of bijna gelijken. In dit laatste geval kan alsnog een huwelijk plaats hebben; dan ontstaat een verhouding, tussen „de mensen die zich siri' gevoelen" en „de gevluchten", die de mogelijkheid opent om aan het ook hier voorgeschreven doden te ontkomen; dan kan uiteindelijk, al is het na jaren, een verzoening tot stand komen. Dit gehele complex wordt in het thans volgend gedeelte van dit hoofdstuk besproken.

Derde gedeelte.

Het siri'verschijnsel.

Verticale mobiliteit heeft plaats middels de oppositieverhouding. De mannen tussen 15 en 40 jaar, en vooral de jongeren onder hen, behoren tot elkaar te staan in een voortdurende verhouding van uitdagen en overtroeven. Iedere uitdaging en overtroeving eist een reactie. Wie niet reageert, d.w.z. wie niet meedoet aan hetgeen in deze cultuur van belang geacht wordt, staat laag in aanzien. Het gevoel van iemand, die overtroefd wordt, duidt men aan met siri'. [1]) Iemand is siri' als zijn sociaal aanzien wordt aangetast, en als een ander dat weet.

Een man is geneigd om een toevallige gebeurtenis bij een ontmoeting, of een gelukkig woord zijnerzijds, al direct als een overtroeving te beschouwen, waardoor hij zich, althans in eigen ogen, boven de ander verheft. Ook dan is die ander siri' als hij dit hoort.

De reactie kan bestaan uit een tegenuitdaging, een tegenbelediging, waardoor de aanvankelijke uitdager op zijn beurt siri' wordt. Men kan echter nooit precies aangeven wie er „begon". Men voert de onderlinge tegenstelling soms terug op een gebeurtenis uit het verleden, die van groot belang geacht wordt, een moord bijvoorbeeld. Maar daarmee is de vraag naar de aanvang der onderlinge tegenstelling slechts verschoven.

De kans bestaat, dat de overtroefde als reactie steekt. Het gevolg van een overtroeving is dus nooit te voorzien. Er blijft een reëel gevaar aan verbonden. De vele steekpartijen in Zuid-Celebes bewijzen dat.

---

[1]) Matthes (Woordenboek p. 583) vertaalt het woord siri' met „beschaamd, schroomvallig, verlegen, schaamte, eergevoel, schande". Siri' heeft echter voor een Makassaar een geheel andere betekenis dan deze Nederlandse woorden voor een Nederlander hebben. De betekenis dekt evenmin die van het Indonesische woord malu. Een poging tot omschrijving zal beneden gedaan worden. Duidelijkheidshalve laat ik de term echter in een aantal gevallen onvertaald.

Een van de meest spectaculaire uitdagingen is het stelen van vee, paarden of karbouwen. De bedoeling daarvan is in de eerste plaats om zijn moed (kaporeanna) te tonen; economische motieven liggen slechts in enkele gevallen hieraan ten grondslag. Soms waarschuwt men van te voren: „ik kom" (d.w.z., om je karbouwen te stelen). Het stelen van vee is het zoeken van een aanleiding tot een vechtpartij. Een gelukte karbouwendiefstal geldt als een overwinning en als een uitdaging tevens. Een veediefstal ten koste van de Vorst is dus een grote belediging.

De idee, dat wiens sociaal aanzien wordt aangetast moet reageren, omdat wie niet reageert laag in aanzien staat, heeft in de tegenwoordige tijd tot gevolg een geringe populariteit van verschillende moderne sporten. De Engelse sportidee dat men voor alles een „good loser" heeft te zijn, is de Makassaren vreemd; verliezen eist een reactie. In een sport waarbij iedereen aan de uitslag direct kan zien wie er won, speelt men ongaarne mee. In voetbalwedstrijden blijkt dat het aanzien door de eerste tegengoal al geschaad geacht wordt; de wens een tegenpunt te maken is daardoor zo buitensporig groot, dat zowel de individuele prestaties als het samenspel hieronder lijden; een achterstand wordt dus moeilijk ingehaald. In voetbalkringen in Makassar duidt men dit ervaringsfeit aan, door te zeggen dat Makassaren een slecht wedstrijdmoreel hebben.

In het vorige hoofdstuk werd er al op gewezen dat de vrouw niet in aanzien mag dalen. Haar positie is een vast punt voor de elkaar steeds opnieuw overtroevende mannen. Een aantasting van haar aanzien vraagt direct de allerhevigste reactie, nml. de dood van de uitdager. Wie niet reageert is „matesiri'", d.w.z. sociaal-dood. Men drukt dit uit door te zeggen, dat zo iemand van „geen nut" meer is, of dat hij algemeen geminacht wordt. Doden geschiedt, omdat men het gebeurde zo erg vindt, dat men geen andere reactie meer mogelijk acht.

Er zijn echter vele redenen waarom een man in zo'n geval liever niet tot doden overgaat; angst voor de lange gevangenisstraf, die hem wacht of persoonlijke gevoelens van sympathie voor degene, die de overtreding beging, kunnen als zodanig genoemd worden. De tendenties tot doden en tot niet-doden zijn beide aanwezig. En nu is hun verhouding onderling zodanig uitgebalanceerd, dat niet van een man verwacht wordt, dat hij degene, die hem siri' maakte, gaat zoeken met de bedoeling hem te doden, maar wel dat hij bij een ontmoeting een duidelijk waarneembare poging daartoe zal doen.

De reactie op een aantasting van het aanzien der vrouw is in de Makassaarse cultuur aan een groot aantal vormen gebonden en wegen zijn aangegeven om aan het doden te ontkomen. Men kan de hevigheid dezer reactie wellicht het beste begrijpen, door in te zien, dat het mannelijk streven naar stijgen in sociaal aanzien door de aantasting van een vrouwelijk familielid in zijn kern geraakt wordt.

Het silarianghuwelijk.

De reactie op een aantasting van het aanzien der vrouwen en speciaal der jonge meisjes is geïnstitutionaliseerd in het silariangcomplex. Een aantal aspecten daarvan zal thans behandeld worden.

De overtreding van de bestaande omgangsvormen der sexen, boven de contact-situatie genoemd, die siri′ doet ontstaan, wordt steeds man en vrouw beiden aangerekend. Of een van hen, dan wel geen van beiden, die overtreding persoonlijk gewild heeft, doet hierbij niet ter zake; vanaf het moment, dat de overtreding bemerkt wordt, lopen beiden in principe hetzelfde gevaar. Voor een vrouw is dan de enige redding om van huis weg te vluchten, en de beste oplossing voor haar is een huwelijk met de man met wie zij die overtreding beging. Dit huwelijk, dat dus na hun beider vlucht tot stand komt, wordt in de literatuur met het „silarianghuwelijk" aangeduid.

De spectaculaire gevolgen hiervan, d.w.z. de omgangsvormen tussen dit paar en de familieleden der vrouw, zijn slechts te begrijpen vanuit de gedachtengang, dat degene, die op deze wijze siri′ deed ontstaan gedood behoort te worden, omdat alleen op die manier de uitdaging beantwoord, en het siri′gevoel van de uitgedaagde opgeheven kan worden.

Het doden of pogen te doden van het paar is echter niet de enige manier waarop de moeilijkheden door de uitdaging ontstaan, opgelost kunnen worden. In de praktijk blijkt dat in bijna alle gevallen na verloop van tijd tussen het gevluchte paar en de familieleden der vrouw een verzoening tot stand komt.

Daarbij is steeds een hogere, een functionaris of iemand van hoger bloed aanwezig, omdat alleen dan een lagere zijn siri′-

gevoelens beheerst. Handelen naar eigen inzicht tegen de wens van een hogere in en daarbij nog in diens aanwezigheid, zou een grote onbeleefdheid zijn. In het conflict der tendenties tot doden en niet-doden, maakt de aanwezigheid van de hogere het niet-doden aanvaardbaar.

Een hogere kan echter aan lageren niet zonder meer zijn wil opleggen; duidelijker dan elders blijkt hier de grens van de macht van hoog over laag; dwang van de hogere om tot verzoening te geraken heeft niet alleen tot gevolg, dat geen verzoening tot stand komt, maar vergroot de bestaande moeilijkheden. Wij zullen daar beneden de voorbeelden van zien.

Na de verzoening is van siri' geen sprake meer; de verhoudingen zijn dan weer normaal. Maar de gehele periode van het moment van de vlucht af tot dat der verzoening toe, is de verhouding tussen de gevluchten, de tumannjala, (de mensen, die een fout begingen) en de mannelijke familieleden van de vrouw, de tumasiri' (de mensen, die siri' zijn) aan verschillende regelen gebonden. Er zijn in de praktijk veel algemeen aanvaarde wegen om aan de moeilijkheden, die door deze siri'-gevoelens ontstaan zijn, tegemoet te komen ; zij zullen beneden beschreven worden. Herhaaldelijk stuit men daarbij op situaties of hoort men de betrokkenen meningen verdedigen, die alleen vanuit de zojuist weergegeven ideeën over uitdagen en doden begrepen kunnen worden. Dit houdt niet in, dat ieder silarianghuwelijk nu in de allereerste plaats als uitdaging bedoeld is, maar het wordt wel als zodanig beschouwd; de gedragingen zijn daarmee in overeenstemming.

Van een man, die door een overtreding der sexeverboden siri' gemaakt is, wordt dus verwacht, dat hij degene, die dit deed, doodt; het is echter niet onverschillig, hoe dit doden plaats vindt; dit moet bij voorkeur gebeuren op een wijze een man waardig, d.w.z. door een steek met het mes (badi'), in het openbaar.

Iemand, die zo handelt doet dit niet in blinde woede. Hij weet heel precies, wie hij steken wil. Men spreekt dan van adjallo'. (1) Een man, wiens zuster jaren geleden wegvluchtte en die haar bij een toevallige ontmoeting neerstak, toonde geen berouw over zijn daad, maar wel verdriet over haar dood. Hij betreurde het feit, dat hij haar had ontmoet; gegeven deze ontmoeting had hij echter volgens zijn inzicht niet anders kunnen handelen, wilde hij niet als eerloos beschouwd worden. Hij is dus in een situatie waarin hij geen andere uitweg ziet dan het doden van de ander.

---

(1) Zie boven p. 56. Het is volledig onjuist om in zo'n geval van amok te spreken; deze term dekt een geheel andere psychische toestand; vgl. Prof. Dr. Van Wulfften Palthe: „De psychologie van de amok". Fakkel 1941.

Voor de rechter geleid, bekent een beklaagde in een dergelijke zaak in het algemeen zonder aarzeling; op de vraag hoe hij tot zijn daad kwam, deelt hij mede, dat de gedode — in het gunstigste geval: de mishandelde — hem siri' maakte en hij acht dit voldoende motivering, omdat ieder Makassaar daaruit direct kan begrijpen, dat de kwestie iets met zijn vrouwelijke familieleden te maken heeft, en op grond daarvan reeds sympathiserend tegenover zijn daad staat.

Door de rechter veroordeeld, tekenen de beklaagden in deze gevallen zelden revisie aan; zij aanvaarden de beslissing zonder meer. Zij beschouwen hun daad als een goede mannelijke daad, en niet als een misdaad. Tegenover de rechter, die hen moet veroordelen willen zij deze dus ruiterlijk bekennen, en evenmin afdingen op de „straf". Zij tonen daarmee de consequenties van hun daad volledig te willen dragen. Zij zijn er in zekere zin trots op. De achterblijvenden houden hun optreden als voorbeeld de jongeren voor ogen. Het doden, de reactie op de uitdaging, vormt dus op zich zelf weer een reden tot zelfverheffing.

Al is de gevangenisstraf waartoe een man in zo'n geval veroordeeld wordt ook nog zo lang, voor zijn vrouw is dit nooit een reden tot echtscheiding. ¹) Zij vindt, indien zij hiertoe zou willen overgaan, al haar familieleden tegen zich. Haar man heeft immers door zijn optreden getoond een goed man te zijn. Als zij nu van hem zou willen scheiden, zou dit alleen maar betekenen, dat zij een slechte vrouw was, want geen andere reden is daarvoor denkbaar, dan dat zij een andere man wil hebben, d.w.z. dat zij manziek (lale) is.

Een man en een vrouw, die samen wegvluchten, huwen in het algemeen op moslimse wijze. Maar daarmee is dit huwelijk nog niet „a socially recognized union between persons of opposite sex" ²), want ieder direct contact tussen het paar, de tumannjala, en de

---

¹) De Makassaarse kolonisten in Paria deelden mede, dat hun vrouwen veel trouwer waren dan de Buginese, die vaak reeds spoedig hertrouwden, als hun echtgenoten om welke reden dan ook, voor langere tijd afwezig waren.

²) R. Linton: „Study of man" p. 173.

tumasiri' is uitgesloten; de eersten weten, dat zij bij een ontmoeting hun leven niet zeker zijn; van een recht van de gevluchte vrouw om te erven van haar ouders kan geen sprake zijn. [1])

De eerste die in aanmerking komt om op te treden als een vrouw in een contact-situatie verkeerd heeft, is haar broer. Een gedichtje illustreert dit:

Sari'battangadji todjeng,	De broer slechts is de ware,
iadji kalli' madjarre';	hij alleen is de sterke omheining,
pindu' tjikali	waar neven
naempoi ranggasela.	van de zesde en vierde graad weifelen.

Over de vader van het meisje wordt hier niet gesproken; hij is degeen, die officieel toestemming moet geven tot het huwelijk en later tot de verzoening; maar als zijn zoon daar niet mee instemt komt hij in moeilijkheden. Officieel zijn alle mannelijke familieleden van de vrouw siri' als zij weggevlucht is, maar degenen, die in zo'n geval handelend optreden zijn in de eerste plaats haar broer, en verder eventueel een neef in de vierde graad of een volgeling [2]) van haar vader. De grenzen zijn niet scherp te trekken; verdere familieleden tonen „hun siri'" door mee te doen aan de achtervolging nadat de vlucht heeft plaats gehad. Maar bij een latere ontmoeting voelen zij zich niet zo gauw gedrongen te steken.

Als het paar op zijn vlucht het huis van een kampong- of hoger hoofd, dan wel van een godsdienstbeambte bereikt, behoort het daar veilig te zijn. Steken in het huis van een hoofd of een hogere is tegenover deze een grote onbeleefdheid; in aanwezigheid van een hogere en à fortiori in diens huis moet een tumasiri' zijn siri'-gevoelens beheersen. In het geval dat een tumasiri' zijn zuster tot binnen het hoofdenhuis achterna zette en haar daar doodde, was dit terecht voor de rechter een reden tot verzwaring van de straf. [3]) In vele gevallen betekent het feit, dat de tumannjala het huis van een hogere bereikten voor hun tumasiri' hoogstwaarschijnlijk een verlichting, omdat het deze laatsten bevrijdt van de noodzaak te steken; maar geen Makassaar zal dit zonder meer toegeven. Hetzelfde geldt bij een ontmoeting op de openbare weg; vele tumasiri' negeren hun tumannjala dan zo goed als dat in de gegeven omstandigheden mogelijk is.

---

[1]) De godsdienstige rechter (Sjarat) kent haar het haar toekomende erfdeel toe, maar bij een „gewone" verdeling, d.w.z. een verdeling die buiten de godsdienstige rechter omgaat, wordt haar bestaan officieel genegeerd; hoogstens vindt men, zonder dit uitdrukkelijk te zeggen, in deze verhouding een reden om de boedel geheel of gedeeltelijk onverdeeld te laten.

[2]) „Zijn siri' is die van zijn heer", zegt men.

[3]) Zie T. 149, p. 328.

Wie thans speurt naar de redenen, die tot silariang leiden, ziet gemakkelijk in, dat men als zodanig niet zonder meer de hoge bruidsprijs kan noemen, noch ook de hoge kosten voor het feest, of bepaalde standsverschillen; noch ook het feit dat ouders de huwelijken hunner kinderen regelen, zonder met de wensen dier kinderen rekening te houden. [1]) Aan silariang gaat onvermijdelijk een overtreding van een der omgangsvormen tussen de sexen vooraf, onafhankelijk van het feit of die overtreding gewild is of niet. Pas als men verder naar de redenen zoekt, die tot de overtreding dier omgangsvormen leidden vindt men daarbij o.m. het verlangen van de individuen, die door sociale of economische factoren verhinderd worden samen te huwen en die daarom tot silariang hun toevlucht nemen.

Ook als niemand anders van die overtreding weet dan man en vrouw, dan nog is de laatste er niet zeker van, dat de eerste zich daar niet op zal beroemen, om als „man der vrouwen" bij zijn kameraden te kunnen doorgaan. Het pochen op succes bij vrouwen is typerend voor de jonge mannen (tau rungka); zij suggereren daarbij gaarne vérgaande successen, al geschiedde in feite weinig meer, dan dat enkele veelzeggende blikken geworpen, en enkele algemeen gestelde maar h.i. geslaagde opmerkingen in haar aanwezigheid gemaakt werden. Een jonge man heeft echter een geldige reden om bij dergelijke pocherijen vaag te blijven; want als hij te duidelijk zou zijn, zodat een ander begrijpt op wie hij doelt, dan levert zijn gesnoef direct gevaar op voor het meisje; dan bestaat de kans, dat haar broer ervan hoort. Het feit dat er „over haar gesproken" wordt, is één der ergste dingen, die een jonge vrouw kan overkomen. Dan moet zij wel vluchten, omdat haar broer of neef in zo'n geval niet anders kan doen dan steken, wil hij niet matesiri' zijn. Iedere man kent deze gevolgen van ondoordachte snoeverij; hij is er bang voor, omdat hij in zo'n geval mee zou moeten vluchten en dat is in het algemeen zijn bedoeling niet.

---

[1]) De suggestie, door mij in 1938 gedaan, n.l. dat diepergaande kennis van de Makassaarse huwelijksordening de redenen die tot een silarianghuwelijk voerden, duidelijk zou maken, is dus niet juist gebleken. Zie T. 149, p. 334.

Een vrouw, die in een contact-situatie verkeerde, weet, dat zij gevaar loopt neergestoken te worden als haar broer hiervan hoort; hij hoort of ziet dit echter zelden rechtstreeks; hij kan dus ook zelden direct reageren. Pas als haar blijkt, dat er over haar contact gesproken wordt, wordt het gevaar voor de vrouw reëel. Zij heeft dus a.h.w. steeds enige speling in tijd, tevens te danken aan het feit, dat een ieder weet welke grote gevaren praten over deze zaken met zich kan brengen. Niemand wordt gaarne als „woordvormer" in een bepaalde kwestie genoemd.

Als er over haar gesproken wordt waarschuwt eventueel een der oudere vrouwen, soms ook haar moeder haar voor het gevaar; doet de suggestie om te vluchten en helpt haar bij de voorbereiding. Of zij dan alleen vlucht, dan wel te zamen met degeen die haar siri' maakte, is een volgende kwestie. Deze hulp wordt tegenover de mannen steeds ontkend. Want wie deze vrouw, die gedood behoorde te worden, helpt, is zelf des doods schuldig.

Zij vlucht vaak tegen donker als een terloopse opmerking, dat zij even naar de put gaat, niet opvalt, en de duisternis haar vlucht dekt. Een jonge man, die op dit moment zijn zuster neerstak, kon geen andere reden opgeven, dan dat hij haar ervan verdacht te willen vluchten. Er was echter verder geen enkel „bewijs". Zijn daad werd dus zeer afgekeurd.

Als de vlucht ontdekt wordt komen direct de jonge mannen in actie. Zij zoeken, ondervragen de vrouwen, wapenen zich en trekken er op uit. Zij keren aan bij de familieleden en vragen dezen „siri'"; d.w.z. zij vragen hen mee te doen aan de achtervolging; dezen kunnen niet weigeren op straffe van eerverlies. „Als gij geen schaamtegevoel hebt, gaat dat dan ergens lenen" werd iemand, die aarzelde toegevoegd, en toen kon van aarzeling geen sprake meer zijn. Pas als zij na een tijdlang zoeken geen spoor blijken te kunnen vinden, keren zij successievelijk naar huis terug.

De vrouwen, aan huis gebonden, moeten daar afwachten hoe de achtervolging afloopt. Er heerst bij hen duidelijk een sfeer van angst, die blijft duren tot bericht ontvangen wordt, dat het paar het huis van een naburig kampongfunctionaris bereikte. De oudere vrouwen vertellen onderwijl over vroegere vluchten; over het ellendige lot van een meisje, dat ingehaald en gedood werd. Zij beschrijven hoe eenzaam de vluchtelinge zich nu moet voelen, ver van haar moeder, haar zusjes en nichtjes, bij geheel vreemde mensen, zonder de gezelligheid om zich heen, die zij gewend was. Haar fouten worden breed uitgemeten: door te vluchten heeft zij haar moeder groot verdriet gedaan; zij had moeten wachten tot de ouderen, die het beste met haar voor hebben, haar huwelijk regelden; zij verlangde teveel naar een man; zij was niet het stille bescheiden meisje, dat zij had behoren te zijn. Het zijn allen evenzovele lessen voor de luisterende kinderen en jonge meisjes.

Enige dagen na de vlucht, als de eerste opwinding bedaard is, voert het hoofd naar wie zij toevluchtten, hen naar de godsdienstbeambte, die met de registratie der huwelijken belast is. Die formaliteiten, die door de moslimse wet zijn voorgeschreven, leveren thans enkele moeilijkheden op. De wali der vrouw moet zijn toestemming voor het huwelijk geven. Officieel wil hij dat nooit, omdat de vrouw, vaak zijn dochter, hem siri′ maakte en hij dus geen enkele band met haar erkennen kan, zonder zich aan de minachting der jongere mannen in de eerste plaats, bloot te stellen. In de praktijk neemt men aan, dat hij zijn toestemming gegeven heeft, als hij tot de helper van de Imang, die over deze kwestie komt spreken, zegt: „doe maar met haar wat U wilt". Men beschouwt dit als een machtiging aan de huwelijkssluiter, de Imang om voor hem als wali op te treden.

Tegelijk met het verzoek om toestemming wordt veelal aan de wali gevraagd of hij de sunrang wil ontvangen. En in dezelfde gedachtengang als zijn mededeling m.b.t. de gevraagde toestemming dient zijn antwoord, dat hij de sunrang niet wenst te ontvangen, opgevat te worden: hij wenst iedere band met de vrouw, die hem siri′ maakte, te loochenen; zij behoorde dood te zijn, zij bestaat niet voor hem. Bij de nikka′ ontvangt de vrouw de sunrang dus zelf. Later bij de verzoening wordt deze dan, vers toebereid, aan haar familieleden aangeboden. Daarbij handhaaft men dus de fictie, dat dan pas het gewone huwelijk plaats vindt.

Los van alle rang en stand is de hoogte van de sunrang bij een huwelijk van een gevluchte vrouw steeds 20 reaal. 1)

---

1) Van het totaal aantal huwelijken (107) dat gedurende de tijd van één jaar (van 1-7-1948 tot 1-7-1949) in Borongloë werd gesloten, waren er 19 silarianghuwelijken of omstreeks 18 %. Voor Goa schijnt dit percentage normaal. In 1947 werden in het hele Landschap van omstreeks 200.000 inwoners, 1492 huwelijken geregistreerd, waarvan 283 silarianghuwelijken. Naar men zegt is in andere streken, Djeneponto b.v., het percentage silarianghuwelijken veel hoger.

Bij een silarianghuwelijk moet de man een boete (kasalaang) voldoen. De huwelijkssluiter tekent deze betaling in het huwelijksregister aan; het geld wordt bewaard en bij de verzoening aan de vader der vrouw aangeboden. Hij wil de boete niet direct bij de huwelijkssluiting aanvaarden, omdat hij daardoor, alweer, een band met zijn dochter zou erkennen, die hij niet wenst; hij verzoekt dus vaak aan de Imang, de huwelijkssluiter om dit geld als „goede gave" (sidakka') te willen aannemen. Zo is de praktijk in Borongloë. Elders overhandigt de huwelijkssluiter die boete echter direct na de huwelijkssluiting aan de vader der vrouw.

Over het ontstaan van dit locale verschil kunnen enkele opmerkingen gemaakt worden. Deze boete noemde men vroeger „het afsnijden van wat puntig is" of „het bot maken van wat scherp is"; dat betekende dat er na de ontvangst der boete geen reden tot steken meer geacht werd te bestaan. [1]) De boete werd beschouwd als een onderdeel der verzoening en dus pas daarbij voldaan; de ontvangst der boete was naar Makassaars gevoelen gebonden aan het einde der tumasiri'-tumannjala verhouding.

Kort na de Zuid-Celebes expeditie van 1905 schijnt het aantal steekzaken, waaraan een silariangkwestie ten grondslag lag, zeer groot geweest te zijn; het Bestuur zocht toen naar middelen om dit aantal te beperken. In 1906 gaf de gouverneur Kroese een circulaire uit, waarin hij de suggestie deed, om ingeval van een silarianghuwelijk, het daarheen te leiden, dat de boete direct bij de nikka' voldaan en door de wali der vrouw aanvaard zou worden; hij hoopte dat hiermede de tumasiri'-tumannjala verhouding dan tevens direct opgeheven zou zijn.

Het blijkt dat, hoe voorzichtig de suggestie wellicht ook gehanteerd werd, de uitgeoefende pressie toch te sterk is geweest. De boete werd sindsdien in vele streken inderdaad bij de nikka' voldaan, maar de tumasiri'-tumannjala verhouding bleef desondanks bestaan. Het is alleen met deze historische gegevens voor ogen, dat begrijpelijk wordt, waarom in een bepaald gebied waar de vader der vrouw de boete reeds bij de nikka' en de sunrang pas bij de verzoening aanvaardt, deze sunrang nu met „het bot maken van wat scherp is", wordt aangeduid.

---

[1]) Vgl. C. T. Bertling: Huwelijk en huwelijksrecht in Zuid-Celebes. T. 147, p. 203.

De wali der vrouw kan volgens de moslimse wet zijn toestemming tot een huwelijk weigeren op grond van het feit, dat de vrouw van hoger stand is dan de man. In een gewoon geval is zo'n verschil reden tot afslaan van een huwelijksaanzoek, ook al wordt een andere reden opgegeven: „Het is niet gepast, dat zij trouwen" (taena nasiratang), is de gebruikelijke uitdrukking. Als de wali in een geval van silariang zijn toestemming op deze grond weigert, scheidt de Imang hen, tenzij het paar hun huwelijk wenst door te zetten; in dat geval komt de zaak voor de rechter. Luidt de beslissing, dat de vrouw hoger is dan de man, dan worden zij gescheiden. Liever dan haar gehuwd te weten met een man van lager bloed, nemen de familieleden haar, die hen siri' maakte weer tot zich.

Na een dergelijke scheiding ten overstaan van Imang of rechter is er dus geen tumasiri'-tumannjala verhouding meer. De betrokken functionaris deelt de tumasiri' mede, dat de kwestie hiermee afgelopen is, en dat aan man noch vrouw thans meer moeilijkheden bereid mogen worden. De praktijk is echter, dat de man, althans de eerste tijd, zich niet vertoont in een kampong waar veel familieleden van de vrouw wonen. Dat doet hij voorzichtigheidshalve pas, als zij bijv. met een ander getrouwd is, en de gevoelens t.o.v. hem meer tot rust zijn gekomen.

Ook t.a.v. de vrouw, die door haar eigen familie weer mee naar huis wordt gevoerd, zijn de gevoelens daarmee nog niet volledig tot rust gekomen. Zij beging een fout, die meer in de salimara' dan in de silariang sfeer ligt; zij kent het gevaar daaraan verbonden en zorgt er dus voor, zich zo onopvallend mogelijk te gedragen, zodat haar mannelijke familieleden zo min mogelijk aan haar bestaan herinnerd worden. In de weinige gevallen, dat een dergelijke scheiding plaats had, werd practisch steeds de vrouw kort daarop uitgehuwelijkt. In één geval, dat dit niet geschiedde, vluchtte zij drie jaar later met een andere, eveneens lagere, man weg. Ditmaal moest de wali desondanks zijn toestemming voor het huwelijk geven, onder de aandrang van de Imang, die hem erop wees, dat hij slecht voor de siri' van deze vrouw gezorgd had, door geen man voor haar te zoeken.

Een meisje geeft als reden, dat zij met een man wegvluchtte soms op, dat deze haar daartoe dwong en dat hij dreigde haar te doden indien zij niet met hem meeging. De jurist, die in al deze gevallen „schaking met geweld" zou aannemen, zou zich vergissen. Van een meisje kan niet verwacht worden dat zij, zelfs als beëdigd getuige voor de rechter, toegeeft, dat zij uit eigen wil met haar „schaker" meeging; dit zou een teken zijn, dat zij naar hem verlangde, en dit is van geen vrouw te verwachten, die opgevoed is in de idee, dat het tonen van dit verlangen (lale) zeer afkeurenswaardig is. ¹)

Een man heeft het ook niet nodig om geweld te gebruiken als hij een vrouw wil dwingen om met hem te vluchten. Door haar siri' te maken laat hij haar geen keus; thuis blijven zou dan te gevaarlijk voor haar zijn; haar broer zou weinig anders kunnen doen dan haar neersteken. De reden, dat een man een vrouw opzettelijk siri' maakt en haar daarmee dwingt met hem weg te vluchten, is, wellicht een enkel maal, dat hij met haar wil trouwen, terwijl zij hem niet als echtgenoot wenst; maar vaker is de reden, dat familieleden van hem die verbintenis wensten, maar hun desbetreffend aanzoek afgeslagen werd. Een uitlating als: „waarom weigert men ons?" staat dan voor een jonge man a.h.w. gelijk met het bevel om de belediging, die in deze afwijzing gevoeld wordt, te beantwoorden; en hij kan dat niet beter doen, dan door een vlucht te forceren.

In de moderne omstandigheden in Makassar zijn de verhoudingen vaak een weinig anders. Als de meisjes de school blijven bezoeken, nadat zij reeds huwbaar zijn, wordt haar omgang met de jonge mannen daardoor alleen al geheel anders, dan in de boven beschreven verhoudingen. Dan is haar angst voor contact met een jonge man minder groot, omdat er nu onderwerpen zijn, waarover zij zonder gevaar met hem kan praten. Dan verandert ook de instelling der jonge mannen; zij achten zich niet meer siri' als hun zuster met één der schoolvrienden spreekt.

De kans bestaat dat het aantal silarianghuwelijken in deze jongere generatie groter is dan op het platteland, omdat enerzijds de mogelijkheid zoveel groter is dat de jonge individuen hun eigen keuze tegen die van hun ouders in doorzetten, en omdat anderzijds het gevaar gestoken te worden in deze kringen eerder vermindert

---

¹) In overweging zou genomen kunnen worden om in een dergelijke zaak de geschaakte vrouw van wie niet verwacht kan worden, dat zij op dit punt de waarheid zal spreken, niet te beëdigen.

dan vermeerdert. Cijfers zijn niet beschikbaar. Er zijn echter ook uitlatingen die begrijpelijk maken waarom het aantal niet reeds veel hoger is. Dit hangt samen met het feit dat men silariang als slecht (kodi) en een feestelijk huwelijk als goed (badji') beschouwt. Een jonge man, die een meisje aardig vindt, vraagt haar wel of zij met hem wil vluchten, maar hij legt zich zonder meer bij haar weigering neer, als zij zegt, dat zij haar moeder niet ongelukkig wil maken, of dat zij niet „het slechte", d.w.z. silariang, wil doen.

Een moderne jonge vrouw, die zeer vrij met jonge mannen omging — d.w.z. dat zij alleen in de toko's boodschappen ging doen, en met haar mannelijke collega's van de kweekschool sprak, als zij hen op straat ontmoette — had hierover thuis van haar tantes en oudere zusters veel te verduren. Dezen noemden haar een straatbezem en verzekerden haar herhaaldelijk, dat het haar slecht zou vergaan. Zij kreeg vele aanzoeken om te vluchten, en de meeste daarvan waren niet zozeer ingegeven door een lust tot avontuur, als wel een gevolg van het feit, dat vele Makassaarse jonge mannen van goeden huize het prettig vinden om te trouwen met een moderne jonge vrouw, die zich in gezelschap kan bewegen. Silariang was hier voor hen dus een middel om hun wensen tegen die hunner ouders door te zetten. Maar deze jonge vrouw weigerde steeds; „ik wil laten zien, dat ik goed-modern kan zijn" (eroki kupappatjinikang kamoderengangku), zo drukte zij zich uit, en de jonge mannen legden zich hierbij neer. Zij toonde, dat verboden contact niet persé slechte gevolgen met zich behoeft te brengen in de vorm van een vluchthuwelijk.

Erangkale.

Men spreekt van „silariang" als man en vrouw tezamen wegvluchten, en van „erangkale", (lett.: zichzelf brengen) als de vrouw alleen van huis wegloopt naar de man, die haar siri' maakte. De redenen, die tot deze beide vormen van silariang leiden, verschillen in principe niet en evenmin de gevolgen. Het hangt vaak van een toevalligheid af of een vrouw alleen dan wel te zamen met de man wegvlucht. Als een toevalligheid noem ik b.v. of het haar lukt om via een tussenpersoon een afspraak voor de vlucht te maken. De vrees dat op (al dan niet vermeend) verboden contact met een messteek gereageerd zal worden is steeds een der drijfveren tot haar vlucht.

Als een vrouw naar een man toe vlucht kan de laatste niet anders doen dan met haar meegaan; hij zou geen „man" zijn, ook niet naar het gevoelen van zijn eigen familie, als hij dit niet deed. Liever dan dat van hem gezegd zou worden, dat hij „voor een vrouw op de vlucht" gaat, gaat hij met haar mee naar de dorps- of godsdienstfunctionaris, huwt en laadt daarmee al de moeilijkheden op zich, die een silarianghuwelijk nu eenmaal met zich brengt. Dan gedraagt hij zich zoals een man betaamt.

Als vanzelfsprekend neemt men aan, dat een vrouw die naar een man toevlucht daar reden voor heeft. De man die in zo'n geval zou weigeren een huwelijk aan te gaan, kan er zeker van zijn bij velen geen geziene gast meer te zijn; een meisje siri' maken en haar dan niet trouwen, acht men zeer laakbaar. Hiervan registreerde ik slechts 2 voorbeelden.

Toen een meisje van omstreeks 13 jaar naar een man van ongeveer 26 toegevlucht was, ontkende de laatste daar aanleiding toe gegeven te hebben. Hij kende haar reeds lang, zo zeide hij, en zijn gevoelens t.o.v. haar waren slechts die van een broeder geweest. Hij betreurde wat zij gedaan had, omdat zij beiden nu z.i. siri' waren: zij, omdat zij wegvluchtte, en hij, omdat velen zijn afwijzing niet zouden willen aanvaarden en hem dus slechts ongaarne thuis zouden willen ontvangen. Het merkwaardige van deze uitlating is, dat deze man de siri'gevoelens der vrouw naast die van zich zelf stelde; hij schrijft haar dus a.h.w. siri'gevoelens toe, die normaliter slechts mannen geacht worden te bezitten; de gevoelens nml. die ontstaan als een poging om iets te bereiken in het openbaar gedaan, mislukt.

In het andere voorbeeld erkende de man wel wat gekheid met de vrouw, die naar hem toevluchtte, gemaakt te hebben (bandjulu', hier gebruikt in de betekenis van: grapjes maken met woorden), maar hij weigerde met haar mee te gaan. Op verzoek van haar vader werd zij toen ten overstaan van de rechter aan haar familie teruggegeven; „wij hebben familieleden genoeg om met haar te trouwen", was de motivering voor dat verzoek en aldus geschiedde. In deze beide voorbeelden werd de resolute stellingname van de man dus aanvaard, zonder dat hij als tumannjala beschouwd werd. De reden daarvan schijnt gezocht te moeten worden in het karakter van het meisje dat in beide gevallen bekend stond als een, dat niet de bescheidenheid en teruggetrokkenheid bezat, die meisjes eigenlijk behoren te hebben.

Enkele malen vluchtte een vrouw naar een vreemdeling toe, in de mening dat hij haar siri' maakte, terwijl hij naar zijn eigen idee iets heel gewoons deed. Zo richtte een christen-Sangirees, die als mandur over een aantal Makassaren aangesteld was, zich in het openbaar tot de zuster van één hunner met de vraag waar haar broer was. Enkele dagen later vluchtte zij naar hem toe. Hij reageerde, door vrienden onderricht, zoals Makassaren dat verwachten. Hij voldeed de sunrang en de boete en gedroeg zich zoals een goed tumannjala betaamt, totdat de verzoening naar Makassaarse trant had plaats gehad; alleen de moslimse huwelijkssluiting had dus niet plaats.

Toen een Indo-Chinees in zo'n geval weigerde te trouwen, bracht de Imang vervolgens het meisje naar haar familie terug. Deze beschouwde haar noch hem verder als tumannjala; „hij kent onze adat niet" zeiden zij en dit was voor hen voldoende ter verklaring.

De redenen, die een vrouw siri' maken en haar er toe brengen om naar een bepaalde man toe te vluchten zijn legio. Steeds is verboden contact met die man aanwijsbaar; vaak is dit contact toevallig. Het meisje dat door de zo even genoemde Sangirees werd aangesproken, was op dat moment juist bezig water te putten. Zij gaf, van Makassaars standpunt bekeken vanzelfsprekend, geen antwoord; maar haar vader had de situatie gezien en zeide: „ik zond je naar de put om water te halen, maar niet om te praten". In een ander geval was een meisje aan het wassen bij de put, toen een bal van een troepje raga spelende jonge mannen tot vlak bij haar rolde. Zij gaf de bal een trapje en de jonge man die hem kwam halen lachte tegen haar. Enige dagen later vluchtte zij toen naar hem toe. Weer een ander geval betrof een meisje, dat tijdens één der ceremoniën, die aan haar huwelijk voorafgingen, een veest liet. Eén van haar neven nam direct de schuld op zich: „Lach niet lui, het ontglipte mij", zeide hij. Enige dagen later, de nikka' had reeds plaats gehad, vluchtte zij naar hem toe; naar later bleek op aansporing van haar eigen tante; „ga weg, doe wat je siri' eist" (lampako, dongkoki siri'nu) zou deze gezegd hebben. Zij is daarop met deze man getrouwd.

In geen van deze gevallen liep de vrouw dus direct gevaar. In alle drie werd haar daad volledig begrepen, en was haar familie „niet erg siri'", dat wil zeggen, dat reeds binnen het halve jaar de verzoening tot stand kwam. Liever dan siri' te blijven en de kans te lopen gestoken te worden, vluchten deze vrouwen dus weg; liever dan te weigeren met haar mee te gaan, maar niet geloofd te worden en dus te worden beschouwd als iemand, die voor een vrouw op de vlucht gaat, trouwen deze mannen. De familieleden der vrouw zijn siri', omdat zij wegvluchtte en daarmee openlijk toegaf dat verboden contact bestond. Maar begrip voor haar daad en de gevoelens, die haar daartoe leidden is er zeker. In het laatste van de drie zo juist beschreven gevallen was de verlaten bruigom tegenover de tweede echtgenoot dan ook sans rancune. Hij beschouwde de gang van zaken als deel van zijn lot; toen met de verzoening aan de uiterlijke vorm voldaan was, was er van persoonlijke gevoelens van wrok bij hem niets meer te merken.

Buitenechtelijke zwangerschap.

Zwangerschap is voor een ongehuwde vrouw vanzelfsprekend een reden tot vluchten. De eerste maanden behoeven de mannelijke verwanten daar nog niets van te merken, dan kan zij dus veilig thuis blijven. Haar moeder of zuster wordt soms in vertrouwen genomen, maar zal dit steeds ontkennen. Als het een vrouw in deze omstandigheden niet gelukt om de verwekker van haar kind over te halen om met haar te vluchten en te trouwen, vlucht zij tenslotte alleen weg en noemt tegenover de betrokken godsdienstbeambte zijn naam. Geroepen door de Imang, bekennen de meeste mannen; het huwelijk wordt daarop gesloten en het paar verder gewoon als tumannjala beschouwd en behandeld.

Een man, die blijft ontkennen de verwekker van het kind te zijn, wordt naar de Kali van Goa gevoerd; houdt hij daar zijn ontkenning vol, dan krijgt hij de gelegenheid om in de grote missigit van Goa plechtig te zweren, dat hij deze vrouw niet zwanger maakte. Als hij deze eed aflegt, is hij verder vrij. In werkelijkheid loopt hij echter nog gevaar; hij doet voorzichtig als hij niet in de kampong komt waar de vrouw woonde. De algemene mening is n.l. dat een vrouw in die omstandigheden niet liegt. Een man, die ontkent de verwekker van haar kind te zijn, moet, ook al heeft hij zijn ontkenning met een eed gestaafd, steeds oppassen, dat één harer familieleden hem desondanks niet poogt te doden. Pas als zij vervolgens met een andere man gehuwd is, is hij veilig.

Nadat de man zijn eed heeft afgelegd, blijft de vrouw in het huis van de Imang tot er iemand komt, die met haar wil trouwen. Dit gebeurt meestal reeds na enige dagen. Eerst heeft een afgezant van die man een onderhoud met de Imang, die het huwelijksaanzoek vervolgens aan de vrouw overbrengt; als zij haar a.s. huwelijkspartner nog niet kent krijgt zij gelegenheid om hem te zien; zij kan dan zelf beslissen. Blijft zij zwijgend met gebogen hoofd zitten, dan staat dit gelijk met haar toestemming. Haar uitdrukkelijk „tea'" (ik wil niet) wordt echter aanvaard. Hoogstens wijst men een vrouw die meerdere candidaten achter elkaar weigert, erop, dat zij het haar omgeving moeilijk maakt. Het blijkt, dat er steeds een voldoende aantal ongehuwde mannen is, dat gaarne wil trouwen.

Het gebeurt zelden, dat een kind geboren wordt zonder dat de moeder gehuwd is. Dit kan bij uitzondering plaats hebben; bijv. als een vrouw zwanger is van haar zusters man. Zij mag dan volgens het moslims recht, dat op dit punt in Goa stipt gevolgd wordt, niet met deze man trouwen, voordat haar zuster van hem gescheiden en de 'iddahperiode voorbij is. Buitenechtelijke kinderen zijn dus zeldzaam; zij sterven daarbij meestal spoedig. Slechts eenmaal werd mij in Borongloë een meisje van omstreeks 8 jaar aangewezen, waarvan gezegd werd, dat het nooit een vader had gehad. Cijfers hierover zijn niet te geven, omdat deze geboorten, evenmin als het overlijden daarna, in de desbetreffende registers worden opgetekend. Makassaren kunnen niet inzien, welk belang daarmede gediend zou zijn. Zij vergeten dergelijke gevallen het liefst zo snel mogelijk.

Men noemt een man, die een vrouw huwt, die reeds door een ander zwanger gemaakt is, pattongko' siri' (bedekker der schande). Zo'n huwelijk beschouwt men geheel als een silarianghuwelijk. Er hebben geen verdere feestelijkheden bij plaats; de boete wordt voldaan en de man is tot de verzoening tumannjala t.o.v. de familieleden zijner vrouw, hoewel hij die status pas kreeg door het feit, dat hij haar trouwde. Het is meestal een weduwnaar of een ongehuwd man van boven de dertig, die een dergelijk huwelijk wil sluiten. Soms is hij een familielid van de vrouw, maar dan steeds een neef in de zesde graad (sampopinruang) of verder, want haar naaste familieleden zijn in de eerste plaats tumasiri'.

Zijn daad wordt geapprecieerd; hij maakt de vrouw hiermede gelukkig, zegt men, omdat hij haar, en daarmede ook haar familieleden, bewaart voor nog grotere schande, n.l. voor het baren van een kind zonder dat zij gehuwd is. Deze appreciatie komt in de eerste plaats hierin tot uiting dat zeer spoedig, vaak reeds een maand nadat het huwelijk gesloten werd, de verzoening tot stand wordt gebracht; en verder hierin, dat gedurende de tijd tussen nikka' en verzoening de „pattongko' siri'" officieel wel als tumannjala beschouwd wordt, maar in werkelijkheid de beide partijen meer dan anders hun best doen elkaar te ontwijken.

Ter tekening van de sfeer, die bij een huwelijksvoltrekking als hier bedoeld, zo geheel anders is dan bij een gewoon feesthuwelijk, maar vooral ook om te laten zien, wat beide gemeenschappelijk hebben, volgt hier thans de beschrijving van zo'n huwelijk. Het is het huwelijk van vrouw Djawi, dat in 1940 in Borongloë plaats had. Van een feest was hierbij geen sprake; de toon der gesprekken was anders dan bij een feesthuwelijk en het ritueel was tot enkele simpele handelingen teruggebracht.

Vrouw Djawi was in zwangere toestand het ouderlijk huis ontvlucht; de man, die zij als de verwekker van haar kind had genoemd, had ontkend, en zij was vervolgens naar het huis van het Adatgemeenschapshoofd gebracht, om daar te wachten tot er iemand zou komen om met haar te trouwen, of, zoals men dit uitdrukte: „om haar schande van haar te nemen" (angalleangi siri'na) dan wel „om haar te laten leven" (antallassi). Na enige dagen reeds kwam een eigen oom van vrouw Djawi meedelen, dat haar oom in de zevende graad (purina sampopinruang), Rappung geheten, een gescheiden man zonder kinderen, haar wilde huwen; het Adatgemeenschapshoofd bracht haar dit verzoek over. Zij kende Rappung reeds; zij hoefde hem dus niet eerst te zien en zij kreeg rustig de tijd om het geval te overdenken. Zij bleef echter zwijgen en daaruit werd opgemaakt, dat zij met dit huwelijk instemde. Het hoofd deelde dit aan de Imang van Borongloë mede; deze zond een brief aan de vader van vrouw Djawi, waarin hij hem om de toestemming voor de voltrekking van het huwelijk van zijn dochter verzocht; daarin was tevens een machtiging aan de Imang opgenomen om in zijn plaats als wali op te treden, een machtiging die door hem nog slechts van een vingerafdruk voorzien behoefde te worden.

Hierbij bleek, dat de als sunrang aangewezen sawah slechts 50 bossen opbracht, terwijl een sawah van 100 bossen in een geval als dit gebruikelijk geacht werd. De Imang hield dus rekening met de mogelijkheid dat de wali om deze reden zijn toestemming zou weigeren. De toestemming werd echter desondanks verleend. Het feit, dat Rappung een geapprecieerde werkkracht in de familie was, zal hierbij wel een factor van invloed zijn geweest. De Imang stelde vervolgens in overeenstemming met Rappung dag en uur voor het huwelijk vast.

Even voor de afgesproken tijd, om een uur of 8 's avonds, werd de vrouw naar het huis van de Imang gebracht; zij ging direct de achtertrap op en bleef in de vrouwenvertrekken wachten. Even later arriveerde Rappung in gezelschap van zijn gurukampong en twee van zijn familieleden en kort daarop kwam ook de schoonzoon van de Imang; hij zou te zamen met de gurukampong als getuige optreden. Beiden ontvingen daarvoor na afloop der plechtigheid *f* 0.25.

De Imang haalde de zorgvuldig weggesloten registers voor den dag en vulde deze met een speciaal voor het schrijven van Makassaarse karakters geslepen pen in. Hij stelde daarbij de gebruikelijke vragen: „Hoe oud ben je?" Rappung weet dat niet. „Hoe oud was je bij de val van Goa?" ¹) zo wordt hij op weg geholpen. „Eén jaar!" „Hoe oud is Djawi?" Bij de val van Goa blijkt deze nog niet geboren te zijn. Hoe oud was zij bij de Spaanse griepepidemie?" ²) „Toen was zij er ook nog niet". De Imang neemt aan, dat zij kort daarna geboren zal zijn en daarop afgaande vult hij haar leeftijd in. Als datum van het huwelijk wordt 27 Februari 1940 opgetekend, hoewel het huwelijk de avond van de 26ste (9 uur n.m.) voltrokken werd.

De aanwezigen zijn tijdens deze plechtigheid gezeten in een soort dichte serre, die tegen het eigenlijke huis van de Imang aangebouwd is; in de oorspronkelijke voorwand zijn de getraliede vensters nog aanwezig en de in de serre aanwezige mannen kunnen daardoorheen een glimp van de vrouwen opvangen. Daaronder bevindt zich een vrouw, Kamida geheten, die in precies dezelfde positie verkeert als vrouw Djawi en die dus ook afwacht of er iemand om haar zal

---

¹) 1905.
²) 1919.

komen. „Die Kamida wil ook wel", zegt de guru en het gelach is algemeen. Rappung, die zich nu op zijn gemak voelt, vertelt, dat hij zijn huwelijk eigenlijk heeft doorgezet tegen de wens van zijn ouders in; zij hadden hem afgeraden thans reeds te trouwen, daar deze maand daarvoor „ongunstig" geacht wordt (bulang bambang, lett.: warme maand), en onmiddellijk reageert de Imang: „Rappung bambang tongi" (lett. Rappung is ook warm).

De Imang roept nu luide om vrouw Djawi; zij verschijnt echter niet; een vrouw wordt gestuurd om haar te halen, maar zij komt niet; „zij slaapt", zegt iemand; een jongere broer van de Imang krijgt opdracht haar te gaan roepen en ondertussen krijgt de Imang van zijn vrouw een brandend wierookvat toegeschoven; nog blijft vrouw Djawi achter, maar tenslotte, aangespoord door de Imang zelf, verschijnt zij in de serre en gaat, de rug half naar haar a.s. echtgenoot gekeerd, met afgewend gezicht tegen de huiswand aan zitten. Indien het enigszins mogelijk is wordt deze situatie de vrouw bespaard; zelfs in het geval, dat bedienden trouwen, zorgt de heer, die het huwelijk organiseert, er voor, dat het zetten van de vingerafdruk der vrouw tevoren is geregeld. Een vrouw tekent volgens moslimsrechtelijk voorschrift alleen dan niet zelf, indien zij een vader of vadersvader heeft én indien zij nog nooit gehuwd is geweest. Silarianggevallen, en dus ook dit geval, worden gelijk gesteld met de huwelijksvoltrekking van een tevoren reeds gehuwde vrouw.

Nadat vrouw Djawi haar vingerafdruk heeft gezet, ondertekenen de getuigen en de Imang. Daarna heeft de nikka' plaats. Rappung zit op een matje met het gezicht naar het westen; schuin links voor hem, met haar rug naar hem toegekeerd, zit vrouw Djawi; tegenover hem de Imang; schuin rechts achter hem zitten de getuigen en dicht naast hen een van zijn met hem meegekomen mannelijke familieleden. De Imang geeft thans het wierookvat door, zodat het een kleine kring om Rappung heen beschrijft (nipaliliki): driemaal tegen de wijzers van het uurwerk in en eenmaal daarmee mee. Na iedere kring, als de Imang het wierookvat weer in handen heeft, waait hij Rappung de wierookwalm toe (nikapeki) met de woorden: „Weest gelukkig" (lett.: open je ziel).

De Imang vat nu met zijn rechterhand de rechterduim van Rappung en spreidt een witte zakdoek over hun beide handen heen. Vervolgens vraagt hij aan vrouw Djawi of zij Rappung wil trouwen; zij geeft geen antwoord; met aandrang wordt de vraag herhaald; haar „ja" is nauwelijks hoorbaar. De Imang richt zich daarop tot de getuigen: „Gehoord?" Een instemmend gemompel van alle aanwezigen volgt. Dan vraagt hij Rappung, hoeveel de sunrang bedraagt; deze antwoordt „20 realen". Vervolgens zegt de Imang de bewoordingen van het aanbod (idjab) op. „Kunikkako, Rappung, kupasikalabiniko iDjawi, ana'na iSaibu; nusunrang 20 reala'" (ik trouw je Rappung, ik verbind je in de echt met Djawi, de dochter van Saibu; je geeft een sunrang van 20 realen). Rappung antwoordt, nadat hem dat eerst is voorgezegd, dat hij dit aanbod aanneemt (kabul). „Kutarimai pakkalabinianna iDjawi; kusunrang 20 reala'" (ik aanvaard met Djawi in de echt verbonden te worden; ik geef een sunrang van 20 realen). Daarop laat de Imang Rappung's hand los.

„Het is al de tweede keer, dat hij huwt, daarom is hij zo knap" (d.w.z. daarom kan hij de formule direct zonder fouten nazeggen) wordt opgemerkt. De Imang prevelt vervolgens de geloofsformule (doangang nikka'), waarbij hij de beide handen met de handpalmen naar boven gekeerd voor zich houdt; de aanwezige mannen doen als hij. Dit duurt slechts een ogenblik en daarmee is het formele gedeelte afgelopen.

Rappung geeft de aanwezigen handen (a'djama taëng) in volgorde van rang en stand; eerst de Imang, die hem aanspoort naar zijn vrouw te gaan, die geheel onbewegelijk blijft zitten; hij raakt even haar hand aan; vervolgens de beide getuigen, de oudste het eerst, dan de jongere broer van de Imang, en tenslotte zijn beide meegekomen familieleden.

De Imang opent de ronde koperen doos (kampu), waarin de sunrang zich bevindt; daarin treft men aan: 2 kalomping (op bepaalde wijze gevouwen sirihbladen), 2 stukjes van de pinangnoot, wat korrels rijst, en *f* 4.25; hiervan is *f* 0.25 bestemd voor de Kali van Goa en *f* 0.25 voor ieder der getuigen; de rest is voor de Imang; tenslotte een kluitje aarde, representant van de als sunrang overgedragen sawah. Het geld wordt er uit genomen en verdeeld. Daarop vertrekt het paar en met hen hun begeleiders.

Twee driewielige bakfietsen (tallu roda) staan klaar; Rappung en zijn vrouw gaan op de voorste zitten. „Zij vinden het prettig dicht bij elkaar te zitten" (nangai siampika) wordt er vanaf de tweede tallu roda geroepen, maar Djawi keert hem haar rug toe en toont door deze demonstratieve afkeer, te weten, hoe het een pas gehuwde vrouw betaamt.

De verzoening.

De verzoening kan omschreven worden als de plechtige komst van de beide tumannjala met familieleden en bekenden van de man, in het huis van de vader of één der broers van de vrouw; daar zijn voor die gelegenheid vele van haar familieleden bijeen; vrouw en man vragen vergeving aan al de aanwezigen en bieden de sunrang, de boete en koekjes aan.

Steeds is het kamponghoofd of een hogere functionaris hierbij aanwezig. Hij is degeen onder wiens autoriteit de verzoening tot stand komt; de siri' gevoelens, dienen in zijn aanwezigheid bedwongen te worden. Het is ook steeds een hogere, die de eerste pogingen doet om tot een verzoening te komen. Tegen zijn duidelijk uitgesproken verlangen in, kunnen de tumasiri', als zij daar geen speciale redenen voor hebben, zich niet verzetten. Van de tumasiri' kan echter niet anders worden verwacht dan dat zij beginnen met tegen te streven, omdat het mannelijk is, en dus geapprecieërd wordt om een onverzoenlijke houding aan te nemen en te doen alsof deze siri' alleen door de dood gezoend kan worden.

Er zijn echter grenzen gesteld aan de aandrang, die een hogere hierbij uit kan oefenen. Als de pressie te sterk is, wordt zijn wens door een aantal tumasiri' niet aanvaard; hoogstens voelt degeen, die tijdens de voorbereidende besprekingen met de hogere persoonlijk contact had, zich tegenover deze aan zijn woord gebonden; tussen de tumasiri' onderling ontstaan dan tegenstellingen en door „verkeerd begrijpen" mislukt de verzoeningsceremonie; de tumasiri'-tumannjala verhouding blijft dan bestaan. Dit was het geval toen een broer der gevluchte vrouw was gezwicht voor de aandrang van de gurukampong om in de verzoening toe te stemmen; op het vastgestelde uur bleek niemand van de andere familieleden in het huis, waar de tumannjala zouden komen, aanwezig te zijn. Tevoren ging reeds het gerucht dat moeilijkheden te verwachten waren; het Adatgemeenschapshoofd had daarom een vertegenwoordiger gezonden; nu het persoonlijk gezag van de gurukampong tekort schoot, moest een hogere dan deze aanwezig zijn om bloedvergieten te voorkomen.

De beide tumannjala werden door de vertegenwoordiger van het hoofd, de gurukampong (de bemiddelaar) en genoemde broer der vrouw ontvangen. Voor de laatste was de situatie uiterst moeilijk, hij was aanwezig om niet onbeleefd te zijn tegenover de gurukampong, maar bij zijn familieleden gold hij als degeen, die onvoldoende besef getoond had van de schande, die hen was aangedaan. Hem werd bespaard, dat het paar hem vergeving vroeg en zijn hand vatte, want dan zou t.a.v. hem de tumasiri'-tumannjala verhouding zijn opgeheven, terwijl die t.a.v. zijn andere familieleden was blijven bestaan. Het resultaat was nu, dat na een kort samenzijn het paar, met de familieleden van de man die mee waren gekomen, met meename van sunrang, boete en koekjes, weer naar huis terugkeerde. Algemeen was men van mening dat de fout bij de gurukampong lag, die te sterke aandrang had uitgeoefend.

De argumenten, die men hoort aanvoeren om de vrouwsfamilie ertoe te brengen om in een verzoening toe te stemmen zijn, dat de vrouw zo naar haar moeder verlangt; dat mensen die familie van elkaar zijn te zamen horen; dat de fout van de man gering is. In het geval dat de vrouw naar een man toevlucht en in nog sterker mate indien zij in zwangere toestand met een buitenstaander huwt, blijkt de verzoening reeds spoedig, d.w.z. al binnen enkele maanden tot stand te kunnen komen.

Daartegenover hebben de tumasiri' vaak redenen om een verzoening te weigeren, die door de hogere van zijn kant ook begrepen en aanvaard worden. Toen een man tijdens zijn vlucht neergestoken was, en de vrouw kort daarna met een buitenstaander huwde, stuitte een poging tot verzoening af op het argument, dat gewacht moest worden tot haar broer, die nu door haar fout, wegens doodslag in de gevangenis zat, terug was gekomen.

In het geval dat een man met een nichtje (kamanakang) van zijn vrouw, dat als jong meisje bij hem in huis woonde, wegvluchtte, kon geen verzoening tot stand gebracht worden. Het feit, dat hij met een huisgenote gevlucht was, was voor de familieleden een reden om zich extra siri' te gevoelen. Zijn fout werd in dit geval zeer groot geacht.

Na de vlucht van een man met de zuster van zijn vrouw, welke laatste dus eerst de talak moet krijgen, omdat een man volgens de moslimse wet niet met twee zusters tegelijk gehuwd mag zijn, werd de verzoening geweigerd, omdat de eerste vrouw nog „ongelukkig" was; pas als zij hertrouwd zou zijn, zou, zo meende men, de verzoening tot stand kunnen komen.

Na een vlucht van een man met een hogere vrouw is het practisch onmogelijk een verzoening tot stand te brengen.[1] In al deze gevallen meende men dus, dat er reden was voor de vrouwsfamilie om zich meer dan gewoon siri' te gevoelen, en dit heeft tot gevolg dat de verzoening ook langer dan anders op zich laat wachten.

De tumasiri', die in deze verzoeningskwesties een beslissing nemen, die door alle familieleden gevolgd wordt, zijn de naaste mannelijke familieleden, meer speciaal de vader en de (oudste) broer van de vrouw. Bij een conflict tussen deze beiden verklaarde in een bepaald geval de vader dat hij de kwestie verder ter regeling aan zijn zoon overliet; hiermee hield hij uiterlijk dus vast aan zijn positie van leider in het gezin, aan wie de zonen moeten gehoorzamen, maar in werkelijkheid was het zijn zoon die zijn wensen doorzette. De invloed van de moeder der vrouw en haar zusjes is in deze siri'kwesties gering; van hen wordt verwacht dat zij zich hiermee niet bemoeien. Siri'kwesties raken leven en dood; het zijn mannenkwesties. Een oudere vrouw kan wel eens vertrouwelijk tegen een der oudere mannen de opmerking maken dat er nu wel tijd genoeg verstreken is sinds de vlucht, maar er is geen reden om aan te nemen dat daar rekening mee gehouden wordt. In deze zaken verlenen vrouwen slechts medewerking op ondergeschikte punten als daar zijn, het vullen van de kampu, het bakken der koekjes en het voorbereiden van het feestmaal.

Men vertelt, dat er na verzoening heel precies opgelet wordt, dat alle familieleden der vrouw, alle tumasiri' dus, enkele der door het paar meegebrachte koekjes krijgen, want wie van die koekjes heeft meegegeten, kan later nooit zeggen, dat hij het met de verzoening niet eens was, en dat houdt in, dat hij bij een latere ontmoeting met de tumannjala geen poging tot steken meer zal doen. Het aannemen der koekjes is dus het uiterlijk teken dat men met de verzoening accoord gaat.

De grenzen der familiegroep — het werd in het eerste hoofdstuk uitvoerig aangetoond — zijn echter vaag; het is dus niet mogelijk precies aan te geven wie er allemaal wel koekjes moeten krijgen. Hoogstens, let men er dus op, dat deze aan de huizen der vooraanstaande familieleden en speciaal aan die van leidende mannen aangeboden worden. Maar degeen die zich niet bij de verzoening neer wenst te leggen, kan de koekjes gemakkelijk ontwijken. De koekjes-distributie is een uiterlijke vorm, die voor de werkelijke verhoudingen weinig betekenis heeft. Het blijkt ook niet, dat hij vroeger meer betekenis had, en dat men hier dus te doen zou hebben met een z.g. „afslijtende adat".

---

[1] Een uitzonderlijk geval werd op p. 95 vermeld.

Het zelfde geldt voor de mededeling, dat een achtervolgde tumannjala die zijn muts binnen de omheining van het erf van een kamponghoofd of andere functionaris werpt, veilig is voor een steek van de hem achtervolgende tumasiri'. Men vertelt dit gebruik gaarne en voegt er aan toe, dat dit vroeger zo was en dat het zo eigenlijk ook behoort te zijn; recente voorbeelden kent men echter niet. Het blijft hierbij steeds de vraag of, en zo ja in hoeverre, de achtervolger zich ook vroeger hieraan gehouden heeft.

Muts- en koekjesadats zijn voorbeelden van vormen die ontstaan, waar sterke gevoelens om vormgeving vragen; zij zijn voor de feitelijke gang van zaken van weinig belang.

Voor een weggevluchte vrouw die alleen achterblijft, doordat bijv. haar man overlijdt, is het niet mogelijk om op de bovenbeschreven wijze een verzoening met haar familieleden tot stand te brengen. Eén andere weg staat haar dan nog open. Zij kan zich a.h.w. op genade of ongenade aan haar familie overleveren. Zo kwam een vrouw onverwachts huilend het huis van haar ouders binnen, dat zij omstreeks 6 jaar geleden ontvlucht was. „Doodt mij als U wilt, hier ben ik", waren haar woorden. Als reden van haar terugkomst gaf zij op, dat zij zo zeer naar haar moeder verlangde. Haar komst wekte grote beroering; men aanvaardde echter de aldus ontstane toestand en beschouwde haar dus verder niet als tumannjala. Deze gevallen blijven echter een zeldzaamheid.

Ook gehuwde vrouwen nemen, zij het bij hoge uitzondering, tot deze methode hun toevlucht als op de gebruikelijke manier geen verzoening mogelijk blijkt. Zo bijv. een vrouw wier man een tweede echtgenote had genomen en die nu van hem onvoldoende levensonderhoud kreeg; zo bijv. ook een kinderloze vrouw. De handeling wordt als een wanhoopsdaad beschouwd; de vrouw loopt hierbij de kans gedood te worden, want zij levert zich hiermede aan haar broers over, die haar zouden neersteken, althans een poging hiertoe zouden moeten doen, bij een toevallige ontmoeting in het openbaar. Haar wanhoopsdaad heeft echter tot gevolg, dat deze zich niet meer tot steken voelen gedrongen; degene die hen siri' maakte, toont zich thans hun mindere.

De doodverklaring.

Er is ook voor de tumasiri' een manier om te ontkomen aan de dwang om zich als tumasiri' te gedragen. Dat is de „doodverklaring". „Ik heb geen kind meer, noch op deze wereld, noch in het hiernamaals" [1]) zijn de gebruikelijke woorden. Men zegt ook wel dat dit kind door degeen die deze woorden sprak is „doodverklaard"; [2]) dat hij het verstoten heeft; [3]) dat het niet meer door hem als kind erkend wordt. [4]) Deze doodverklaring heeft soms plaats in de missigit, in aanwezigheid van de Imang en andere vooraanstaande mannen der adatgemeenschap; dit zet die woorden slechts meer kracht bij. De verklaring kan ook thuis zonder opzettelijke getuigen worden afgelegd.

Het uitspreken der woorden kan in het eerste geval gepaard gaan met enig ritueel in de vorm van het aanbieden van pisang; de godsdienstbeambte reciteert daarbij de beginwoorden van de Kor'an; men zegt dat hierdoor de Profeet mede als getuige van het uitspreken der doodverklaring beschouwd wordt. [5]) Moderne Islamieten wijzen dit ritueel af; zij spreken spottend van „het belezen van pisang" (amattja unti).

Het gevolg van deze doodverklaring, die meer in de Islamitische dan in de vooronderlijke sfeer ligt, is niet dat een kind hierdoor geacht wordt onterfd te zijn; de godsdienstige rechter (sjarat) hield bij de regeling van een boedelkwestie van een man, die zijn dochter doodverklaard had, daarmee geen rekening.

In de praktijk schijnt thans voornamelijk de vader der gevluchte vrouw van de doodverklaring gebruik te maken; haar broers niet; deze achten zich ook niet aan de verklaring van hun vader gebonden; zij beschouwen zich vrij, zowel bij hun pogingen haar te doden, als bij het geven van hun instemming tot de verzoening.

---

[1]) Tenamo anakku rilino narlahereka.

[2]) Nimateangi.

[3]) Natallaki ana'na.

[4]) Nisassali rimanggena.

[5]) Nipappisa'biangi rina'bia.

Herhaaldelijk vindt stilzwijgend herroeping plaats, doordat de vader later eveneens zijn toestemming tot de verzoening geeft. Maar het kwam ook voor, dat een verzoening tot stand kwam met alle tumasiri', behalve met de ouders der vrouw. In weer een ander geval gingen de broers en neven der vrouw stilzwijgend met de door haar vader uitgesproken verklaring accoord. Zij was n.l. naar een lagere man toegevlucht en daarom konden de tumasiri', naar hun zeggen, niet optreden zoals anders na silariang gebruikelijk is.

Veelal weet men een speciale reden voor de aflegging der doodverklaring aan te geven. Het feit dat een man vóór de verzoening geregeld brutaal het huis van de vader zijner vrouw voorbij liep, terwijl hij zich als zodanig juist zoveel mogelijk buiten de gezichtskring van zijn tumasari' had moeten houden, was voor dezen reden zich extra siri' te gevoelen. Een andere man wiens dochter bij een ver familielid op de pasar van Borongloë was gaan wonen en daar verschillende mannen bij zich ontving, zag hierin reden om haar te verloochenen.

De doodverklaring schijnt een nieuw instituut. Het ontheft de tumasiri' van hun plicht tot steken. Het bemoeilijkt daarentegen de tot standkoming van de verzoening. Het feit, dat men de bestaande banden volledig verbroken acht, verkleint zowel de kans op steken, als op verzoening.

Indien de siri'gevoelens, die in vrouwenkwesties slechts met de dood gezoend kunnen worden, in de toekomst meer dan tot nu toe met een doodverklaring bevredigd zouden kunnen worden, dan ligt hier voor de vele mannen, die thans reeds inzien dat de eer hunner verwantengroep met een gevangenisstraf van gemiddeld acht jaren te duur betaald is, een mogelijkheid om hun conflict op een minder schadelijke manier tot oplossing te brengen.

SAMENVATTING.

In de Makassaarse cultuur zijn vier verschillende groeperingsvormen te onderkennen, ieder met een eigen functie.

M.b.t. het gezin kan als zodanig de sexuele en paedagogische functie worden genoemd. Het huishouden heeft een economische functie; het voorziet in de dagelijkse levensbehoeften van zijn leden, die liggen op het terrein van voedselvoorziening en onderdak. De verwantengroep heeft een politieke functie; zij is draagster van de idee van machtsvorming. De vereringsgemeenschap tenslotte heeft een religieuse functie; de gemeenschappen met een ornament blijken daarbij sterker geïntegreerd dan die zonder.

Het gezin vertoont de tendentie tot samenwoning in één huis; deze wordt steeds doorbroken door een tendentie tot afsplitsing. De laatste brengt een grote mobiliteit binnen de verwantengroep met zich mede. De afsplitsingstendentie schijnt, evenals het adjallo' verschijnsel, een vorm van maladjustment te zijn.

De territoriale eenheid, de kampong, diende als uitgangspunt van het onderzoek.

Op één territoor werden een sterk geïntegreerde, een zwak geïntegreerde en een niet geïntegreerde verwantengroep aangetroffen. De leden der eerste groep bleken het hoogst in aanzien te staan, het talrijkst en het rijkst te zijn. Uit hun midden kwamen de dorpsfunctionarissen voort.

De leden der tweede groep bleken lager in aanzien te staan, minder talrijk en minder rijk te zijn dan de eerste; onder hen bevond zich slechts een enkele functionaris, een gurukampong, die daarbij om naar buiten op te kunnen treden, de hulp van een functionaris der eerste groep nodig had.

De leden der derde groep stonden als geheel lager in aanzien dan die der tweede. Hun aantal was echter groter dan — en hun rijkdom ongeveer gelijk aan — die der tweede groep. Onder hen bevond zich slechts een enkele dorpsfunctionaris, die daartoe op grond van zijn persoonlijke eigenschappen was gekozen. Het geringe aanzien van de leden dezer groep is het gevolg van de afwezigheid van integratie, waardoor deze groep als groep niet in staat is deel te nemen aan het streven naar machtsvorming.

Het streven naar machtsvorming ener verwantengroep richt zich op het vullen van één territoor onder een eigen hoofd. Het grootst denkbare territoor is idealiter de wereld, in de practijk van heden maximum Zuid-Celebes.

Iedere verwantengroep, ook de kleinst denkbare: een apart wonend gezin, heeft de mogelijkheid om via aantrekking van verwanten en helpers en via het sluiten van huwelijken, zijn ledental uit te breiden en een sterke machtspositie in te nemen.

Ieder individu heeft, mits hij de daartoe vereiste eigenschappen bezit, de mogelijkheid om als hoofd van een machtige verwantengroep het hoogst denkbare aanzien te verwerven. In de practijk wordt deze mogelijkheid echter zelden en dan nog slechts gedeeltelijk gerealiseerd.

Het streven naar hoger der individuen wordt belemmerd door de idee, dat afstamming iemands eigenschappen bepaalt, zodat een lid van een hoge groep geacht wordt, althans in potentie, de verlangde eigenschappen in hoge graad te bezitten, en een lid van een lagere groep in mindere mate.

De verticale tendentie komt in de verhouding der verwantengroepen tot uiting in de oppositievoering; iedere groep poogt enerzijds om een hogere te overheersen en anderzijds om de als lager beschouwden aan zich ondergeschikt te houden. Ieder individu, dat de daartoe vereiste eigenschappen toont te hebben, kan daarbij de leiding nemen.

In de hoogste groepen is de verticale tendentie het zwakst en de integratie het sterkst aanwijsbaar. In de groepen die het laagst in aanzien staan, in de Restgroepen dus, is de verticale tendentie sterk en de integratie niet of allerzwakst aanwezig. In de verwantengroepen als die van het Adatgemeenschapshoofd, van de Kapala en van Mangenre, wordt het streven naar integratie steeds opnieuw doorbroken door het oppositiestreven. Onder de vooraanstaande leden is de verticale tendentie en daarmee de desintegratie der groep het best waarneembaar.

In een verwantengroep waar een ornament aanwezig is, is de integratie steeds duidelijker aanwijsbaar, dan waar dit ontbreekt. Verwantengroepen zonder ornament blijken niet in staat om een machtsfactor van betekenis te vormen. Stabiliteit vindt men echter slechts daar, waar de verticale geleding gefixeerd is. De aan de verwantengroepen inhaerente verticale tendentie heeft steeds opnieuw desintegratie dezer groepen ten gevolge.

Zuid-Celebes is een land met een, in verhouding tot zijn bevolkingsaantal, groot areaal geschikt vóor natte rijstbouw. Indien de rijstoogst mislukt is mais aanwezig ter vervanging. Angst vóor een dreigend voedseltekort schijnt bij de Makassaren en Buginezen niet aanwijsbaar.

Voor de kleine kinderen wordt door hun moeders en vrouwelijke huisgenoten goed en langdurig gezorgd. De angst hierbij tekort te komen schijnt evenmin aanwezig te zijn.

Een der eerste dingen die een jong individu leert, is dat het in zijn bewegingen beperkt wordt en dat het stil moet zijn, als een man, ook als zijn vader, in huis aanwezig is. Bij de komst van een mannelijke gast trekken de vrouwen en kinderen zich uit het voorvertrek terug en worden de kinderen verboden, als zij lawaai maken. Dit gebeurt in sterke mate als een hogere in huis komt. Hier liggen de eerste frustaties der kinderen. [1])

Er is bij de mannen van tussen de 15 en de 35 jaar constant een streven aanwijsbaar om een ander te overtroeven.

Iedere generatiegenoot van gelijke of bijna gelijke afstamming is voor hen een potentiële tegenstander in hun streven naar hoger. Er is echter een dubbele rem gesteld op de verwerkelijking van dit streven.

In de eerste plaats zijn de omgangsvormen tegenover medegezinsleden, tegenover een hogere en tegenover een oudere, zeer geformaliseerd. Als de hierbij aangelegde remmen wegvallen, komt een sterke agressie tot uiting. Mannen die op een feest drinken, mijden de daar tevens aanwezige hogeren; toen het jonge Adatgemeenschapshoofd op een avond dronken bij mij thuis kwam, sprak hij op boze toon over niets anders dan over de tekortkomingen van zijn vader en over de belemmeringen die deze hem steeds in de weg legde.

De stroeve verhouding tot de oudere mannelijke huisgenoten brengt met zich mede, dat de jonge mannen bij voorkeur buitenshuis rondzwerven.

In de tweede plaats zijn beperkingen aanwijsbaar m.b.t. de instituten waarbij het streven naar overtroeving tot uiting komt. Pochen op de luister van een feest in iemands verwantengroep is vanzelfsprekend, maar een man mag zich niet beroemen op zijn bezittingen, zijn sawahs, vee en sieraden; daarover dient hij bescheiden te zwijgen. Diefstal van vee is een frequent verschijnsel; het is een vorm van overtroeving; maar diefstal van andere goederen komt practisch niet voor; het wordt indien al, als een verachtelijke daad beschouwd.

---

[1]) Voor de hier gevolgde gedachtengang, zie A. Kardiner: The individual and his society. 4e druk, New York 1947, p. 21 e.v.

Iedere overtroeving, groot of klein, verbeeld of werkelijk, heeft tengevolge dat de ander zich in zijn sociaal aanzien aangetast voelt. Men zegt dan van hem, dat hij zich siri' gevoelt en verwacht van hem, dat hij reageert door zijn overtroever op zijn beurt te overtroeven. Een lichte overtroeving wordt licht en een zware zwaar gerevancheerd.

Boven bleek reeds, dat de verwantengroep een vaag begrensde groep was en dat het aanzien der verwanten onderling onzeker was; een vaste verticale geleding was — op één uitzondering na: de karaëngs en het volk — niet aanwijsbaar. Het enige vaste punt bleek de positie van de vrouw te zijn, die gefixeerd is aan de sunrang. Een aantasting van een na vrouwelijk familielid treft een Makassaar in een der zeer weinige instituten, die hem een gevoel van stabiliteit verschaffen. Een normale beantwoording blijkt in zo'n geval niet mogelijk. Zelfmoord komt niet voor. Men meent, dat er geen andere oplossing voor dit conflict is, dan dat een man degeen, die hem in dit sociaal voor hem belangrijke punt trof, doodt. Men spreekt in zo'n geval eveneens van adjallo'. Dit doden is verder aan velerlei vormen gebonden; er zijn eveneens vele mogelijkheden om er aan te ontkomen. Het vluchthuwelijkcomplex levert hiervan de voorbeelden.

Man en vrouw beschouwt men, wat betreft de eigenschappen die zij behoren te bezitten, als elkaars complement; zij vormen a.h.w. te zamen pas een geheel.

Men meent dat, als een (ongehuwde) man en vrouw zonder derden samen zijn, het niet anders kan of er bestaat tussen hen verboden contact. Men meent dat het boze initiatief van de man uitgaat, en men verwijt een vrouw die in een contact-situatie geraakte slechts, dat zij niet voorzichtig genoeg was.

In werkelijkheid blijken echter mannen zowel als vrouwen vaak andere eigenschappen te bezitten dan degene, die hun op grond van hun sexe toegeschreven worden.

Onder de mannen, die de hun als norm gestelde eigenschappen in geringe mate bezitten, vindt men de „kawe[2]", de ongehuwden, de gehuwden die geen sexuele gemeenschap met hun vrouw hebben en eventueel de koropatienten. Het is mij niet mogelijk de grens aan te geven tussen een tekort aan door de cultuur verlangde eigenschappen en een vermeend tekort.

Onder de vrouwen, die de haar toegeschreven eigenschappen in geringe mate bezitten vindt men de prostituées, maar ook de vroedvrouwen en bruidsmoeders en degenen die voorouderritueel verrichten, die allen hun aanzien danken aan hun werk, dat dient tot verhoging van het aanzien der gemeenschap. Daaronder bevinden zich ook de Vorstinnen, die in deze landen vaak een dominerende rol speelden. Van het dociele dat in vrouwen verwacht wordt is bij haar in deze positie niets meer te bemerken.

KESIMPULAN.

Adapun pada kebudajaan Makasar itu terdapat empat matjam bentuk golongan, masing² dengan tugasnja sendiri².

Jang berhubung dengan kekeluargaan, dapatlah disebut tugas jang mengenai kelamin dan pendidikan. Penjelenggaraan rumahtangga mempunjai tugas perekonomian; urusan itu mengenai persediaan sehari-hari bagi keperluan hidup anggota-anggotanja, jaitu hal² tentang persediaan makanan dan tentang penjelenggaraan perumahan mereka. Golongan-kerabat mempunjai tugas jang bersifat politik; golongan itulah jang mengandung paham pembentukan kekuasaan. Golongan-pemudjaan achirnja pula mempunjai tugas agama; dalam pada itu golongan² jang mempunjai ornament (upatjara) ternjata lebih keras kekokohannja daripada golongan² jang tidak mempunjai ornament (upatjara) itu.

Keluarga mereka memperlihatkan suatu ketjenderungan hati kearah keinginan untuk diam bersama-sama dalam satu rumah; ketjenderungan itu senantiasa dipatahkan oleh keinginan untuk berpisah-pisah. Keinginan jang achir ini menimbulkan gaja gerak jang keras dalam golongan-kerabat itu. Keinginan untuk berpisah-pisah itu rupanja adalah suatu bentuk dari pada maladjustment, seperti djuga adat adjallo' itu, jaitu melakukan serangan didalam keadaan amat murka terhadap lawan.

Daerah-kesatuan, jaitu kampung itulah jang didjadikan pangkal penjelidikan.

Dalam satu daerah didapatkan satu golongan-kerabat jang keras kekokohannja, satu jang lemah kekokohannja dan satu jang tidak mempunjai kekokohan. Anggota² golongan jang pertama itulah rupanja jang amat terpandang, mereka jang terlebih banjak djumlahnja dan jang terlebih kaja keadaannja. Dari golongan mereka itulah diambil pendjabat² pangkat dalam desa itu.

Anggota² golongan kedua rupanja tidak begitu terpandang; djumlah mereka tidak begitu banjak dan keadaan mereka tidak begitu kaja seperti keadaan golongan jang pertama itu; diantara mereka terdapat hanja seorang sadja pendjabat pangkat, jaitu seorang guru-kampung, jang lagi pula harus dibantu oleh seorang pendjabat pangkat dari golongan jang pertama itu untuk dapat bertindak keluar kalangannja.

Anggota² golongan jang ketiga itu dipandang djauh lebih rendah tingkatnja daripada golongan jang kedua. Tetapi djumlah mereka lebih besar — dan harta mereka kira² sama banjaknja dengan harta golongan jang kedua itu. Diantara mereka itu terdapat hanja seorang sadja pendjabat pangkat, dan orang itu terpilih hanja karena sifat² pribadinja sendiri. Sebabnja anggota² golongan ini kurang dipandang ialah karena tidak mempunjai kekokohan, sehingga golongan ini sebagai golongan tidak sanggup turut berusaha membentuk kekuasaan.

Usaha membentuk kekuasaan oleh sesuatu golongan-kerabat itu ditudjukan kearah usaha mengisi sesuatu daerah dibawah pimpinan seorang kepala sendiri. Daerah terbesar dalam angan² mereka itu ialah dunia ini seluruhnja, dalam kenjataan sekarang ini ialah Sulawesi Selatan dalam ukurannja jang seluas-luasnja.

Tiap² golongan-kerabat itu, djuga golongan jang seketjil-ketjilnja jang dapat kita pikirkan, mempunjai kemungkinan untuk menambah djumlah anggota-anggotanja dengan djalan menarik ahli² kerabat dan pembantu² kedalam golongan itu serta dengan djalan perkawinan² dan untuk mengambil kedudukan jang penting kekuasaannja.

Tiap² orang, asal sadja ia mempunjai sifat² jang diperlukan untuk itu, ada mempunjai kemungkinan untuk mendapat pandangan jang setinggi-tingginja sebagai kepala sesuatu golongan-kerabat jang berkuasa. Tetapi dalam prakteknja kemungkinan ini djarang sekali dan hanja buat sebahagian sadja terlaksanakan.

Usaha masing² orang untuk meningkat kearah jang lebih tinggi itu dialangi oleh paham, bahwa sifat² seseorang itu telah ditentukan oleh asal turunannja, sehingga terdapat anggapan, bahwa seorang dari golongan jang tinggi itu, sedikit-dikitnja dalam potensinja, amat banjak mempunjai sifat² jang diinginkan itu, dan seorang anggota dari golongan jang lebih rendah kurang pula mempunjai sifat² demikian.

Tudjuan meningkat naik itu terlihat dalam perhubungan golongan² kerabat itu sebagai perbuatan opposisi; tiap² golongan itu pada satu pihak mentjoba menguasai golongan jang lebih tinggi dan pada lain pihak menahan golongan jang dianggapnja lebih rendah daripadanja supaja tetap tinggal dibawahnja.

Tiap² orang jang membuktikan bahwa ia ada mempunjai sifat² jang dikehendaki itu, dapat mengambil pimpinan dalam usaha itu.

Dalam golongan² jang tertinggi, tudjuan meningkat naik ini amat kurang dan integrasi amat keras. Dalam golongan² jang dipandang amat rendah sekali, djadi dalam Golongan Lebihan itu (Restgroep), tudjuan hendak meningkat naik itu keras adanja dan integrasi tidak ada atau amat kurang. Dalam golongan² kerabat, sebagai dalam golongan kepala Adatgemeenschap, jaitu golongan Kapala dan golongan Mangenre, usaha integrasi senantiasa dipatahkan oleh gerakan oposisi. Antara anggota-anggotanja jang terkemuka usaha meningkat naik itu, dan, bersamaan dengan hal itu, desintegrasi golongan itu terlihat amat djelas sekali.

Dalam golongan-kerabat jang mempunjai ornament (upatjara) itu, integrasi senantiasa tampak dengan lebih djelas daripada dalam golongan jang tidak mempunjai ornament. Golongan²-kerabat jang tidak mempunjai upatjara ternjata tidak sanggup mendjadi faktor kekuasaan jang berarti. Tetapi kemantapan hanja terdapat dimana-mana pembagian bertingkat-tingkat itu telah tetap adanja. Gedjala oposisi jang mendjadi sifat mutlak pada golongan² kerabat itu senantiasa membawa lagi sifat desintegrasi bagi golongan² itu.

Menurut perbandingan dengan djumlah penduduknja maka adalah Sulawesi-Selatan itu suatu negeri jang mempunjai daerah luas jang baik untuk didjadikan sawah. Bilamana panen padi gagal, ada djagung akan penggantinja. Kechawatiran tentang akan kekurangan makanan rupanja tak ada pada orang Makasar dan orang Bugis itu.

Kanak² mereka dipelihara oleh ibu² dan keluarga perempuan setjara baik dan dalam waktu jang lama. Djuga dalam hal ini tak ada kechawatiran tentang akan kekurangan.

Salah suatu dari hal² jang harus dipeladjari oleh seorang jang masih muda ialah bahwa gerak-geriknja terbatas dan bahwa ia harus diam djika ada seorang laki² didalam rumah, djuga bilamana laki² itu bapanja sendiri. Djika datang seorang tamu laki², semua kaum perempuan serta kanak² meninggalkan ruang muka dan kanak² itu dilarang membuat riuh. Hal demikian itu lebih² lagi diingat bilamana tamu itu seorang jang berpangkat. Disinilah kanak² itu mulai beladjar menahan diri.

Antara kaum laki^2 dari umur 15 sampai 35 tahun terdapat suatu usaha tetap untuk berlaku melebihi jang lain.

Tiap^2 seorang laki^2 jang sama atau jang hampir sama bangsanja dengan salah seorang jang sebaja dengan dia ialah seorang jang mungkin mendjadi lawannja dalam usahanja untuk meningkat naik. Tetapi ada buah penahan jang menghambatnja dalam melaksanakan usaha itu.

Pertama sekali, adat pergaulan mereka terhadap sesama anggota keluarga, terhadap jang lebih tinggi dan terhadap jang lebih tua, amat teratur. Bilamana penahan^2 itu terlepas, timbullah agressi jang hebat. Orang laki^2 jang meminum minuman keras pada sesuatu peralatan, mendjauhi orang^2 besar jang hadir disitu; tatkala pada suatu malam seorang kepala kaum adat jang masih muda umurnja dalam keadaan mabuk datang kerumah saja, dengan marah^2 ia hanja mengatakan kesalahan^2 bapanja dan menjebut-njebut alangan jang selalu diadakan bapanja itu terhadap dirinja.

Perhubungan jang kaku terhadap keluarga laki^2 jang lebih tua mengakibatkan bahwa kaum laki^2 jang muda lebih suka tinggal diluar rumah sadja.

Dalam hal jang kedua terlihat alangan^2 berhubungan dengan kebiasaan hendak melebihi orang lain. Membanggakan hal berseri-serinja sesuatu peralatan jang telah diadakan dalam golongan-kerabat sendiri adalah suatu hal jang sewadjarnja, tetapi seorang laki^2 tidak boleh membanggakan hartanja, sawah^{2}nja, ternak dan perhiasan^{2}nja; tentang hal itu haruslah ia diam dengan sopannja. Pentjurian ternak banjak sekali terdjadi; hal itu ialah suatu bentuk dari pada perbuatan untuk melebihi orang lain; tetapi mentjuri barang^2 lain boleh dikatakan djarang dilalukan; djika ada djuga hal demikian itu terdjadi maka amatlah hinanja perbuatan itu dalam pandangan mereka.

Tiap^2 perbuatan untuk melebihi orang lain, baik setjara besar atau setjara ketjil, baik dengan angan^2 atau dengan sesungguhnja, mengakibatkan bahwa jang menderita perbuatan itu merasa harga dirinja dalam masjarakat itu terganggu. Tentang orang itu dikatakan bahwa ia merasa dirinja siri′ dan bahwa ia akan membalas dendamnja dengan djalan melebihi pula lawannja itu.

Diatas telah ternjata bahwa golongan-kerabat itu adalah suatu golongan jang kabur batas-batasnja dan bahwa kemuliaan ahli kerabat itu masing^{2}nja tidak tetap; suatu pembagian tingkat jang tetap dari atas kebawah tidak dapat ditundjukkan — ketjuali dalam satu hal: para karaëng dan rakjat.

Satu-satunja hal jang tetap ialah kedudukan perempuan jang a.l. ditentukan dengan sunrang (mas-kawin). Serangan terhadap seorang keluarga perempuan ialah suatu hal jang dirasakan oleh orang Makasar itu sebagai suatu pelanggaran terhadap satu antara lembaga²nja jang memberinja perasaan tenteram tetapi jang amat sedikit djumlahnja. Suatu pembalasan jang biasa sadja dalam hal demikian rupanja tidak mungkin. Membunuh diri sendiri tidak terdapat antara mereka. Menurut anggapan mereka tak dapat hal demikian itu diselesaikan selain dari pada dengan djalan bahwa seorang laki² harus membunuh orang jang telah melanggar hal jang amat penting artinja bagi mereka itu. Dalam hal itu disebut djuga adjallo'. Membunuh itu selandjutnja terikat pula pada berbagai-bagai adat; banjak pula kemungkinan untuk menghindarinja. Adat kawin-lari itu misalnja adalah satu antara tjontoh² tentang hal itu.

Laki² dan perempuan itu, dalam sifat² jang harus mereka punjai, dipandang sebagai pelengkap jang satu dengan jang lainnja; rupanja bilamana mereka itu berhimpun, barulah mereka dipandang sebagai kesatuan jang lengkap.

Menurut anggapan mereka, djika seorang laki² jang tidak beristeri terdapat dengan seorang perempuan, sedang orang ketiga tidak ada antara mereka itu, tak mungkin lagi lain artinja bahwa antara mereka itu ada hubungan terlarang. Ichtiar jang djahat dikatakan datangnja dari pihak laki²; perempuan jang terdapat dalam perhubungan demikian itu hanja disesali karena tidak dengan setjukupnja berlaku hati².

Tetapi tidak semuanja laki² dan perempuan itu sama memenuhi sjarat² jang ditentukan bagi djenis mereka masing². Laki² jang tidak memenuhi sjarat² itu ialah orang² jang „homosexuil" dan dan jang tidak beristeri. Perempuan² jang tidak memenuhi sjarat² jang tertentu itu terdapat, selain daripada antara perempuan² djalang di-kota² besar, sebagai perempuan² jang mendjadi bidan, dukun (sanro), ibu-pengantin atau Ratu; didalam kedudukan demikian, dihargakanlah bahwa mereka mempunjai kegiatan dan daja upaja, jang biasanja ditjela djika terdapat pada seorang perempuan.

APPENDIX.

Cijfers uit registers getrokken vormen een welkome aanvulling van de gegevens, die anders niet, of slechts moeizaam via mondelinge inlichtingen, te krijgen geweest zouden zijn. Bij gebruikmaking van registermateriaal bestaat echter het gevaar dat er onvoldoende inzicht bestaat, in de mate van zijn betrouwbaarheid.

Gegevens, gebaseerd op registers maken steeds een exacte indruk; de verzamelaar is geneigd zelf in hun betrouwbaarheid te geloven. Deze betrouwbaarheid kan echter slechts worden beoordeeld bij kennis van de cultuur waarin die registers gebruikt worden. Een aantal „fouten" in de registers is direct te begrijpen als een gevolg van in die cultuur aanwezige ideeën. Zij maken dat bij vergelijking der cijfers met andere gebieden voorzichtigheid geboden is.

Hier zal thans m.b.t. een aantal registers worden nagegaan voor welke doeleinden daaruit getrokken cijfermateriaal zal kunnen worden benut en voor welke niet, zo mogelijk met opgave der redenen.

De volgende registers werden in de adatgemeenschap aangetroffen:

1. geboorteregisters.
2. overlijdensregisters.
3. huwelijksregisters.
4. echtscheidingsregisters.
5. landrenteregisters.
6. Indonesisch-notariaatsregisters.
7. registers van gerapporteerde misdrijven.
8. vonnissen van rechtbanken.
9. gemeentedienstregisters.
10. overnachtingsregisters.
11. registratieregisters.
12. schoolregisters.

Geboorteregisters.

De Imang van de adatgemeenschap houdt de geboorteregisters bij, volgens hem door de Kali van Goa gegeven voorschriften. In de kolommen vindt men achtereenvolgens de naam van de vader, en van de moeder van het kind; van de kampong, waar de geboorte plaats had; vermelding van het feit, of de geboorte 's nachts of overdag plaats had, de geboortedatum en het geslacht van het kind.

De aangifte geschiedt als het kind enige weken oud is. Als het kind vòòr de inschrijving overlijdt, heeft deze dus in het geheel niet plaats. Tijdens een verblijf van 6 weken maakte ik 2 van dergelijke gevallen mee. Deze registers kunnen dus geen betrouwbare cijfers m.b.t. de kindersterfte leveren.

Er is geen sanctie gesteld op niet-inschrijving. De reden dat men een pasgeboren kind niet direct wenst in te schrijven, is het geloof, dat dit ongeluk met zich zou kunnen brengen, omdat het als een uiting van overmoed of trots wordt opgevat. Het is dezelfde reden waarom een pas geboren kind in oude lappen gewikkeld wordt. Er is geen zekerheid dat het per jaar ingeschreven geboorten het juiste aantal is.

Een vrouw krijgt haar eerste kind bij voorkeur in het huis van haar ouders, vooral als zij daar zelf ook geboren is. Vele kinderen worden dus ingeschreven in een kampong waar hun ouders niet meer wonen, en waaruit het enige maanden na de geboorte al weer „verhuist".

Een kind krijgt bij de geboorte niet direct een naam, om dezelfde reden als waarom de geboorte niet direct wordt medegedeeld. Alle jongens worden met Baso of Batjo, alle meisjes met Basse of Batje aangeduid. In deze halve anonimiteit acht men het kind veilig. Pas jaren later krijgt het een eigen naam, die echter niet in het register wordt opgenomen. Een geboortebewijs wordt niet afgegeven.

Overlijdensregisters.

In de overlijdensregisters, die eveneens door de Imang voor de hele Adatgemeenschap (omstreeks 14.000 zielen) worden bijgehouden, vindt men in de achtereenvolgende kolommen vermeld: de naam van de overledene, zijn geslacht, zijn leeftijd; de kampong van overlijden, of het overlijden 's nachts dan wel overdag plaats had, de datum, de laatste ziekte en soms enkele opmerkingen over erfgenamen en nalatenschap.

Alleen bij de allerjongsten, werd ter bepaling van de leeftijd verwezen naar de geboorteregisters; voor de rest volstaat men met een schatting.

De opgegeven redenen van overlijden zijn uiteraard die van een leek; de Imang gaat af op klachten, die tijdens de laatste ziekte geuit waren; buikpijn, hoesten, soms: ouderdom, vindt men als zodanig vermeld.

Ook deze registers dienen dus met voorzichtigheid gehanteerd. Leeftijd, noch reden van overlijden, zijn als betrouwbaar te beschouwen.

Huwelijksregisters.

In de kolommen der huwelijksregisters vindt men achtereenvolgens: van de bruigom: zijn naam, de geschatte leeftijd, woonkampong; naam van zijn vader en van zijn moeder, hun woonplaats dan wel de mededeling, dat zij overleden zijn. Van de bruid idem. Vervolgens: de naam en de woonplaats van de wali en zijn familieverhouding tot de vrouw, dan wel de mededeling, dat de wali haking optrad; de datum van de huwelijkssluiting; de formule van de talak al takli' (Makassaars: djandji tala'); het bedrag van de bruidsprijs (sunrang); de mededeling dat de sunrang voldaan, dan wel geleend werd en welk bedrag in geld en welk in precies omschreven goederen voldaan werd; de duimtopafdruk van de bruid of van haar vader als die leeft; de naam van de huwelijkssluiter en van de getuigen en een kolom opmerkingen.

Vluchthuwelijken worden in Borongloë naast de gewone of feesthuwelijken geregistreerd. Dat wil dus zeggen, dat in het algemeen in Borongloë huwelijken van vluchtende paren van elders geregistreerd worden en dat huwelijken van uit Borongloë afkomstige vluchtende paren elders worden genoteerd. De neiging om naar Makassar te vluchten schijnt groter dan andersom; in Makassar hebben sommige Imangs speciale vluchthuwelijkenregisters. Na verloop van tijd keert men pas terug. Het totale aantal in Borongloë geregistreerde huwelijken is dus niet gelijk aan het aantal gehuwde paren.

De sunrang bedraagt bij een vluchthuwelijk steeds 20 reaal. Aangezien de sunrang overigens standmeter is, is het aantal huwelijken van 20 reaal op zichzelf niet kenmerkend voor de standsverhoudingen.

De leeftijd der huwenden moet met voorzichtigheid gehanteerd worden zoals ook bij de behandeling van het kinderhuwelijk reeds opgemerkt werd.

Echtscheidingsregisters.

De echtscheidingsregisters worden door de Kali van Goa bijgehouden voor een deel van het Landschap Goa dat meerdere adatgemeenschappen omvat. Dit is een administratieve kwestie, die locaal verschillend geregeld is. In de Japanse tijd toen reizen onveilig geacht werd, heeft ook de Imang van Borongloë tijdelijk de bevoegdheid gehad de echtscheidingen te registreren.

Van deze vier soorten personenregisters was het onderhoud slecht. Registers van weinige jaren terug, verkeerden in een zo deplorabele staat, dat zij niet meer met vrucht te raadplegen waren. Vòòr deze registers tot een Burgelijke Stand uit kunnen groeien zullen eerst vele verbeteringen aangebracht moeten worden.

Landrenteregisters.

In de landrenteregisters vindt men van ieder stuk grond, waarvan de grenzen heel precies zijn aangegeven, de naam van degeen, die er de belasting voor betaalt. Dat kan de indonesisch bezitter zijn, de gronden van een vrouw staan echter geregeld op naam van haar echtgenoot of, als zij ongehuwd is, op naam van haar oudste broer; gronden van jongere broers staan vaak op naam van de oudste.

De registratie der gronden geschiedt per kampongterritoor. Het is mogelijk het gemiddelde grondbezit per hoofd en per huis te berekenen; het is niet mogelijk aan te geven hoevele hunner „grootgrondbezitter" zijn, — aangenomen dat men bijv. iemand die meer dan 5 ha bezit als zodanig zou willen beschouwen — want door een deel zijner gronden te zetten op de naam van vrouw of kinderen wordt het totaal bezit van één man via deze landrenteregisters reeds niet meer naspeurbaar.

De landrentedienst stelt de belastingbetaler en de indonesisch bezitter practisch aan elkaar gelijk. De jurisprudentie echter verbindt aan het feit dat iemand ingeschreven is in de landrenteregisters niet zonder meer een indonesisch bezitsrecht.

De landrenteregisters maken een verschil tussen gronden in indonesisch bezitrecht en gronden die in pand genomen zijn. Bij een berekening van gemiddelden van het sawahareaal dienen deze beide gronden bij elkaar opgeteld te worden. De landrenteregisters zijn in uitstekende staat.

Het Indonesisch Notariaat.

Het z.g. Inlands Notariaat, dat op het adatgemeenschapskantoor wordt bijgehouden en dat voor de oorlog een steeds belangrijker taak begon te krijgen, was midden 1949 nog niet op vooroorlogspeil. In 1940 werden in Borongloë 318 zaken geregistreerd, in 1946 en 1947 resp. 36 en 56.

De bedoeling van dit instituut is de rechtszekerheid te bevorderen. Partijen, die een transactie aangaan, *kunnen* deze rapporteren aan het betrokken hoofd en de laatste is dan *verplicht* om die transactie in het register in te schrijven en tevens om aan beide partijen een uittreksel van hetgeen door hem genoteerd werd, te overhandigen.

In de kolommen vindt men achtereenvolgens vermeld: naam en woonplaats van de vervreemder; naam en woonplaats van degeen aan wie vervreemd wordt; een omschrijving van het goed; daarbij worden aangegeven zijn grenzen als het grond, en zijn kentekenen als het een karbouw betreft; de som die betaald wordt of — bij ruil — het goed met een gelijksoortige omschrijving; tenslotte de verdere afspraken, die n.a.v. deze overdracht gemaakt zijn.

Het Adatgemeenschapshoofd verricht de inschrijving indien het locaal goed geïnformeerde hoofd van de kampong waar de grond ligt, of waar de karbouw vandaan komt, hem meedeelt, dat hij tegen de transactie niet van bezwaren hoorde. Het Instituut was gezocht, omdat vooral de Inheemse Rechtbanken veel waarde hechtten aan de uittreksels, die door kopers of pandnemers op de zitting geproduceerd werden.

De persoonlijke zorg en belangstelling voor dit instituut van de locale hoofden verschilt zeer en daarvan blijkt het aantal zaken dat ingeschreven wordt direct afhankelijk te zijn. Vergelijking der cijfers zegt dus weinig over het werkelijke aantal der transacties, dat in de resp. gebiedsdelen wordt afgesloten. Men krijgt uit dit register een algemene indruk van hetgeen in een bepaald gebied verhandeld wordt. Men kan er geen conclusies uit trekken t.a.v. het aantal der transacties.

Van de 31 transacties, die in 1948 genoteerd werden, betroffen er 6 een sawahoverdracht; 5 de overdracht van een stuk droge grond; 16 een karbouwenverkoop en 2 de overdracht van een naaimachine.

Het aantal karbouwenverkopen benadert wellicht de werkelijkheid nog het meest, omdat bij vervoer — hetgeen noodzakelijk is bij verkoop aan iemand die buiten de eigen adatgemeenschap woont — een karbouwenpas nodig is, en sommige hoofden bij afgifte van zo'n pas een zekere dwang tot inschrijving in het register van het Indonesisch Notariaat uitoefenen. De grondtransacties benaderen de werkelijkheid naar schatting tot op geen tiende deel.

Misdrijvenregisters.

In het register van misdrijven (Rappor Kedjahatan), dat eveneens op het adatgemeenschapskantoor wordt bijgehouden, tekent men de overtredingen en misdrijven op, die daar aangebracht worden; en tevens degene die tot klaarheid gebracht worden. In het 1e halfjaar van 1948 werden er 15 aangebracht d.w.z. 9 karbouwendiefstallen; 2 mishandelingen; één bedreiging met de badik; 2 lichte diefstallen en één vrouwenaanranding. 8 van de 9 karbouwendiefstallen bleven onopgehelderd. Dit register werd eerst in 1948 ingevoerd; over zijn werking is nog weinig te zeggen.

Registers van rechtszaken.

De registers der rechtszaken, die gesplitst zijn in civiele en criminele zaken, worden wat betreft de „kleine" zaken die voor de Kleine Inheemse Rechtbank (Hadat Ketjil) van Borongloë komen op het adatgemeenschapskantoor aldaar bewaard. De registers der „grote" zaken, die voor de Inheemse Rechtbank (Hadat Besar) van Goa behandeld worden, vindt men op het Landschapskantoor in Sungguminasa. In de civiele registers vindt men naam en woonplaats der partijen; de eis en het antwoord; de mededelingen der getuigen, de beslissing van de rechter en een enkele overweging waarin staat hoe de rechter tot zijn beslissing is gekomen. M.b.t. de criminele zaken geldt naar verhouding hetzelfde. Deze overwegingen zijn niet direct vergelijkbaar met degene die in de registers der gouvernementsrechters worden aangetroffen.

Gemeentedienstregister.

Het kamponghoofd heeft een register waarin de namen van de heerendienst — thans: gemeentedienst — plichtige mannen van zijn kampong vermeld staan. Hierin vindt men echter niet het totale aantal werkbare mannen, omdat enkele familieleden van het hoofd en enkele kampongfunctionarissen vrijgesteld zijn van het verrichten van die diensten en omdat vele hoofden geneigd zijn het aantal vrijstellingen naar eigen inzichten uit te breiden om hun positie in de kampong te versterken. Dit register wordt slecht bijgehouden; oude registers worden niet bewaard.

Overnachtingsregister.

Het kamponghoofd houdt een overnachtingsregister (buku bermalam) bij, waarin van degeen, die in de kampong overnacht, genoteerd wordt: zijn naam, zijn woonplaats, de duur van zijn verblijf en naam van zijn gastheer. Het doel hiervan was ook in de onrustige jaren 1946 en 1947 een zekere contrôle uit te kunnen oefenen op de vreemdelingen, die in de kampong kwamen. Nu deze contrôle niet meer zo belangrijk is, wordt alleen maar zo nu en dan een naam opgetekend, opdat het schrift bij een eventuele contrôle niet geheel leeg getoond behoeft te worden. Van meer dan 90 % der overnachtingen wordt, zoals ik heb kunnen waarnemen, niet gerept. Het register kan dus niet dienen om een bepaalde horizontale mobiliteit te meten.

Registratieregister.

Het Registratieregister is, gezien zijn inrichting, waarschijnlijk bedoeld om een overzicht te geven van het aantal werkbare mannen en de door hen op te brengen belasting, per kampongterritoor.

Naast de kolom waarin de naam van de man vermeld staat is een kolom voor het aantal van zijn vrouwen, zijn kinderen, karbouwen, paarden; zijn beroep, zijn leeftijd, het bedrag dat hij moet betalen aan inkomsten-belasting enz. Ongehuwde werkbare jonge mannen krijgen een eigen plaats in het register; de jongste was 19 jaar.

Voor kennis van het totaal aantal zielen kan dit register niet dienen, omdat huizen waar een weduwe met kinderen woont niet zijn opgenomen; als een jonge man omstreeks 19 jaar is, krijgt hij een plaats in het register, maar niet zijn moeder en jongere broers en zusters. Huizen zonder mannelijk gezinshoofd vindt men er dus niet in.

Het register bleek niet geregeld te worden bijgehouden; sommige pasgeboren kinderen werden niet opgenomen, sommige doden niet afgeschreven. Van bestuurszijde werd mij als ervaringsfeit medegedeeld, dat sinds de distributie van kains aan de hand van dit register geschiedde, het totaal aantal der ingeschrevenen met 10 % vermeerderd was; dit bleken voornamelijk ongehuwde vrouwen en meisjes te zijn.

Vergeleken met mijn eigen kaartsysteem van de bewoners van

Bontoramba waren 17 mannen (of jongens) en 104 vrouwen (of meisjes) te weinig geregistreerd; tezamen 121 of omstreeks 15 % op een totaal van 803 zielen. De zojuist vermelde vermeerdering van 10 % had toen al plaats gehad.

De geschatte leeftijd wordt alleen voor de ingeschreven mannen genoteerd. De ervaring neergelegd in het rapport van de Volkstelling 1930, dat leeftijdschattingen onbetrouwbaar zijn, werd hier bevestigd. Een man van 47 jaar bleek een zoon te hebben van 38; meerdere mannen zouden op hun 12e jaar vader geworden zijn. De o[illegible]te man van de kampong was op 66 jaar geschat. Bij die schattingen bleek een duidelijke voorkeur voor bepaalde getallen te bestaan, die het m.i. gevaarlijk maken verdere conclusies hierop te bouwen; 11 mannen werden op 40 jaar getaxeerd, 10 op 50 en 9 op 52; maar 39 jaar oud waren er volgens deze schatting slechts 2; 41 of 42 jaar slechts één; terwijl mannen van 51, 53, 54, 55, 56, 57 en 59 jaar niet in de kampong zouden wonen.

Schoolregisters.

De schoolregisters, die door het schoolhoofd zeer precies worden bijgehouden, en door Inspecteurs van het Departement gecontroleerd, verkeren in zeer goede staat.

Van ieder kind wordt in het z.g. stamboek opgetekend de naam, het geslacht, de naam van de vader, de naam van degeen die het schoolgeld betaalt; datum van op school komen, klassikale verhogingen, datum van het van school gaan, reden van het van school gaan. De woonplaats der kinderen is niet in het stamboek opgenomen.

De volksschool van Bontomanai is tot 1945 toe, de enige school in de ruim 14000 zielen tellende adatgemeenschap Borongloë geweest. Deze school werd in 1923 opgericht, maar leidde tot 1936 toe een vrij pover bestaan: het aantal leerlingen was gering. In de 2e helft van 1935 kwam er een nieuw schoolhoofd en het aantal leerlingen liep toen direct sterk op. Het aantal nieuw ingeschreven leerlingen bedroeg in:

1935	1936	1937	1938	1939	1940
12	70	37	78	64	17

In totaal werden dus in 6 jaren 278 kinderen ingeschreven, waarvan 197 (72 %) jongens en 81 (28 %) meisjes. De teruggang in 1940 is te wijten aan de omstandigheid, dat de Inspectie meende, dat er te veel leerlingen op de school waren en dat het onderwijs daaronder leed.

Voor het lesgeven aan deze 3-jarige volksschool was behalve genoemd schoolhoofd nog één hulponderwijzer verbonden. De beide mannen verdeelden de 3 klassen zo, dat beurtelings één klas vrij had, dan wel voor zich zelf werkte.

Van deze 278 kinderen, kregen er 60 een einddiploma. De rest verliet de school om verschillende redenen, die men in het stamboek der school vermeld vindt. Van 95 werd als reden opgegeven: luiheid; van 49 eigen verzoek; van 29 ziekte; van 23 overgang naar een andere school bijvoorbeeld i.v.m. verhuizing der ouders; van 14 geen geld, en van 8 het feit, dat zij te klein waren.

Luiheid heeft niet alleen betrekking op de prestaties op school, maar ook op het schoolbezoek, en kinderen die 2 km of verder weg wonen zijn er moeilijker toe te brengen om iedere dag opnieuw die grote afstand af te leggen, dan degenen, die direct in de omgeving wonen.

Onder „eigen verzoek" vallen vele meisjes, die door de ouders of andere familieleden te groot geacht worden, om nog gewoon op straat te lopen; meisjes boven de 12 jaar, maar vaak al boven de 10, houdt men bij voorkeur thuis.

Het slecht betalen van het schoolgeld is voornamelijk de laatste 2 jaren een reden geweest om een kind van school te verwijderen; de school had toen voldoende leerlingen. Niemand behoeft te menen, dat armelui's kinderen hier extra in hun ontwikkelingsmogelijkheden benadeeld worden; veelal zijn deze ouders niets armer of rijker dan anderen, zij hebben het schoolgeld er alleen maar niet voor over.

Het feit dat leerlingen te klein waren werd alleen in 1939 als reden opgegeven om de school te verlaten; dit is te beschouwen als direct gevolg van het feit dat het aantal leerlingen te groot geacht werd en omdat de Inspectie meende, dat het onderwijs hieronder leed.

In 1949 werd gepoogd om van de 278 leerlingen die van 1935 t/m. 1940 ingeschreven werden, na te gaan waar zij thans woonachtig waren. Deze poging is als mislukt te beschouwen. 104 kinderen woonden in 1949 nog in dezelfde kampong; 12 waren verhuisd naar een kampong buiten Borongloë, 1 naar een kampong buiten Goa en 7 waren dood; van de grootste helft (154) was de verblijfplaats onbekend. Ik neem aan, dat verreweg het grootste deel hiervan niet meer in dezelfde kampong woonachtig is, omdat mijn informant, het schoolhoofd zelve, zeer goed van de locale verhoudingen op de hoogte was, en dus in de meeste gevallen de woonplaats wel zou weten als die ongewijzigd was gebleven. Geen positief antwoord kon echter gegeven worden op de vraag naar de woonplaats van 154 oud-leerlingen. De tijd ontbrak om dit op een andere manier na te gaan.

Er is een zekere correlatie tussen het aantal leerlingen, dat die jaren uit een bepaalde kampong naar de school te Bontomanai ging en de afstand die die kinderen moesten afleggen. De aantallen en de afstanden in km volgen hier:

80 uit Bontomanai zelve.
77 „ Pakatto ± 1 km.
25 „ Borong 2½ km.
24 „ Songkolo 2½ à 3 km.
20 „ Kotjikang 2½ km.
15 „ Parang Banua 4 à 5 km.
13 „ Borongkaluku 2½ km.
8 „ Bontoramba 5 km.
5 „ Bontoa 5 km.
4 „ Buttadidi 4 km.
3 „ Bolangi 1) 4 km.
2 „ Borongpalala 3 km.
1 „ Bonto[2] 6 km.

Uit 2 kampongs kwamen geen leerlingen.

1 daarvan ligt 7 km van Bontomanai en 3 km van een andere plaats met een school; daarheen gingen dus die kinderen

Alle genoemde kampongs zijn via goede voetpaden met Bontomanai verbonden m.u.v. Borongpalala. De kinderen die daarvandaan komen, moeten over modderige voetpaden lopen. Parang Banua en Bontoa zijn door een grote rivier, de Djeneberang, van de andere kampongs gescheiden. Het grote aantal kinderen uit Parang Banua valt dus op. Hier wonen veel familieleden van het Adatgemeenschapshoofd, dat zoals hij zeide, zijn familie steeds aanspoorde hun kinderen naar school te zenden.

Het totaal aantal zielen van een kampong, de verbindingswegen,

---

1) Kampong ener aangrenzende adatgemeenschap.

en de leiding die van een hoofd uitgaat vormen dus naast de af te leggen afstand, de minder belangrijke factoren die het schoolbezoek beïnvloeden. Een nieuwe school levert hiervan direct het bewijs.

In 1945 werd een nieuwe school in Bontoramba geopend. In Juli 1949 telde deze 226 ingeschreven leerlingen, waarvan een klein deel toen reeds weer van school af was. Van deze 226 waren er afkomstig:

uit Bontoramba	60	(26 jongens en 34 meisjes)
„ Pagentungang	61	(40 „ „ 21 „)
„ Buttadidi	53	(36 „ „ 17 „)
„ Songkolo	35	(20 „ „ 15 „)

Alle drie de laatstgenoemde kampongs grenzen direct aan Bontoramba. Van 17 leerlingen wist het nieuwe schoolhoofd de woonplaats niet; deze wordt in de stamboeken niet opgetekend.

De belangrijkste registers zijn hiermede besproken. De betrouwbaarste tevens degene die het best bewaard werden, bleken die registers te zijn, waarvoor een aparte dienst verantwoordelijk is (school- en landrenteregisters). Het onbetrouwbaarst waren en het slechts bewaard werden degene, die in handen der kamponghoofden waren gesteld (overnachtings- en gemeentedienstregisters). De staat van degenen die in handen waren van de godsdienstbeambten (Imang's) of van de adatgemeenschapshoofden is afhankelijk van de zin voor netheid en orde van de betrokkene, van het aanzien dat hij geniet en dat hem in staat stelt om bepaalde wensen t.a.v. die registers te realiseren, en tenslotte van de bevelen, en van de controle op de uitvoering daarvan, die centraal van de Kali naar de Imang's en van de bestuursambtenaren, thans de Zelfbestuursleden, naar de adatgemeenschapshoofden, uitgaan.

LITERATUURLIJST.

Als uitgangspunt voor deze literatuurlijst diende de „bibliography of Indonesian peoples and cultures" van Raymond Kennedy 1). Enkele leemten werden gevuld en de lijst werd bijgewerkt tot Januari 1950.

Kennedy's indeling in „Celebes General" en „Macassar-Buginese" is om practische redenen niet gevolgd, evenmin als die in publicaties in het Nederlands en in andere talen verschenen.

Niet alle door Kennedy vermelde werken konden worden geraadpleegd. Het is dus mogelijk, dat enkele werden opgenomen, die op Noord- of Midden-, en niet op Zuid-Celebes betrekking hebben.

Op een enkele uitzondering na zijn de publicaties, die in de Adatrechtbundels zijn verschenen, niet nog eens apart onder de naam van de schrijver vermeld.

Lijst van afkortingen.

AEO	Annales de l'Extrême-Orient. Paris.
AHV	De Aarde en Haar Volken. Haarlem.
AO	Acta Orientalia. Leiden.
BCI	Bulletin of the Colonial Institute. Amsterdam.
Bijd.	Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. Den Haag.
CI	Cultureel Indië. Leiden.
D	Djåwå. Weltevreden.
G.	De Gids. Amsterdam.
GTNI	Geneeskundig Tijdschrift van Nederlandsch-Indië.
IAE	Internationales Archiv für Ethnographie. Leiden.
IG	De Indische Gids. Amsterdam.
Ind. Gen.	Indisch Genootschap. Den Haag.
ITR	Indisch Tijdschrift van het Recht. Batavia.
JIAEA	Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia. Singapore.
KS	Koloniale Studiën. Weltevreden.
KT	Koloniaal Tijdschrift.
MNZ	Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap. Rotterdam.
MVGNI	Mededeelingen der Vereeniging der Gezaghebbers in Nederlandsch-Indië.

---

1) Yale University Press, New Haven 1945.

NBGKW	Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia.
NGM	National Geographic Magazine. Washington.
NH	Natural History. New York.
NION	Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw. Amsterdam, Den Haag.
NTNI	Natuurkundig Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië. Batavia.
Opw	De Opwekker.
PM	Petermanns Mitteilungen. Gotha.
PRGS	Proceedings of the Royal Geographical Society of London. London.
TEG	Tijdschrift voor Economische Geographie. Den Haag.
Tijd.	Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia.
Tijd. BB	Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur. Batavia.
TN	Tropisch Nederland.
TNAG	Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. Amsterdam, Utrecht, Leiden.
TNI	Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië. Zalt-Bommel, Nijmegen, Bussum, Den Haag, Amsterdam.
VBGKW	Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia.
VMKAW	Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Amsterdam.
WH	Wolandia Hindia.
ZE	Zeitschrift für Ethnologie. Berlin.
ZGEB	Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Berlin.

Abendanon, E. C., De afleiding van den naam Celebes. TNAG, 2e s., XXXV, 464—465. 1918.

—— De beteekenis van den naam Celebes. G, LXXXV, IV, 317—343. 1921.

Ably, P. S. J., Het kampongbestuur in de onderafdeling Wadjo (Celebes en onderhoorigheden). KT, 27, 531—553. 1938.

Adatrecht: Zuid-Celebes. ITR, CXXXI, 127—140; CXXXII, 317—331; CXXXV, 353—386, 407—408; CXXXVI, 209—213, 294—296; CXXXVIII, 512—516; CXXXIX, 344—346; CXLVII, 246—356; CXLIX, 321—324; CL, 313—325. 1930—1939.

Adatrechtbundels vzv. betrekking hebbend op Zuid-Celebes no. 1, 9, 10, 12, 17, 22, 25, 29, 31, 33, 36, 39 en 40.

Ahrens, W., and Maass, A., Etwas von magischen Quadraten in Sumatra und Celebes. ZE, LXVIII, 232—253. 1916.

Archeologisch onderzoek in Celebes. TNAG, 2e s., LV, 138—142. 1938.

Atlas (Ethnographische) bevattende afbeeldingen van voorwerpen uit het leven en de huishouding der Makassaren, geteekend door C. A. Schröder Jr., hoofdzakelijk dienende tot opheldering van het Makassaarsch woordenboek van B. F. Matthes. Amsterdam, 1859.

—— Idem der Boeginezen, geteekend door C. A. Schröder Jr., S. Batelt en Map. Eilers. Amsterdam, 1874.

Bakkers, J. A., De afdeeling Sandjai (Celebes). Tijd., XI, 265—273. 1862.

—— De eilanden Bonerate en Kalao. Tijd., XI, 215—264. 1862.

—— Het leenvorstendom Boni. Tijd., XV, 1—208. 1866.

—— Nota betreffende het particulier landbezit op Celebes. Tijd., XVI, 316—346. 1867.

—— Tanette en Barroe (Celebes). Tijd., XII, 255—356. 1862.

Bastian, A., Indonesien. 5 dln. Berlin, 1884—1894.

Beccari, O., Nuova Guinea, Selebes, Moluche. Firenze, 1924.

Bekker, B., Eine Hochzeits Zeremonie bei den Bugis. LM, VII, 304—306. 1937—1938.

Beknopte geschiedenis van het Makassarsche Celebes en onderhoorigheden. TNI, X, 3—77. 1847.

Bertling, C. T., Huwelijk en huwelijksrecht in Zuid-Celebes. ITR, CXLVII, 123—210. 1938.

—— Een hypothese omtrent de sociale structuur van Zuid-Celebes in verband met de stichtingsmythe van Wadjo. Bijd., CXVIII, 489—495. 1939.

Beschrijving van den levensloop van een Boeginees. Tijd. BB, VIII, 153—166. 1893.

Bezemer, T. J., Volksdichtung aus Indonesien. Den Haag, 1904.

Bickmore, A. S., Travels in the East Indian Archipelago. London, 1868.

Blink, H., Is Celebes een land voor Europeesche culturen? TEG, XVII, 24—26. 1926.

—— Produktie en uitvoer van rotan uit Celebes. TEG, XIX, 184—186. 1928.

Boni. IG, XXVII, II, 1184—1197. 1905.

Bosch, F. D. K., Buddha-beeld van Celebes' Westkust. Tijd., LXXIII, 495—513. 1933.

Bouman, M. A., Het Bakoewezen in Zuid-Celebes. KS, XII, I, 34—49. 1928.

Braam Morris, D. F. van, Geschiedenis van het bondgenootschap Masenrempoeloe of Masenre-Boeloe. Tijd., XXXVI, 149—151. 1893.

—— Het landschap Loewoe. Tijd., XXXII, 498—555. 1889.

—— Nota van toelichting op de contracten gesloten met de landschappen

Maiwa, Doerie, Kassa, Batoelappa, Alietta, Soeppa en Sawietto. Tijd., XXXVI, 152—230. 1893.

Brandstetter, R., Die Geschichte von Djajalankara. Luzern, 1898.

—— Die Gründung von Wadjo (Paupau Rikadong). Eine historische Sage aus Südwest-Selebes ins Deutsche übertragen. Luzern, 1896.

Brassey, A. A., The Last Voyage to India and Australia in the „Sunbeam." London, New York, 1889.

Brautigam, D. A. F., Nota betreffende het zelfbesturend landschap Tanette. Tijd., LVI, 445—476. 1914.

Brink, H. van den, Een tocht door Zuidwest- en Midden-Celebes. Opw., LXXXIV, 287—295. 1939.

—— Als de Makkassaar gaat trouwen. WH, 14. 1940.

—— Dr. Benjamin Frederik Matthes, zijn leven en werken in dienst van het Nederlandsch Bijbelgenootschap. Amsterdam, 1943.

Broersma, R., De uitvoerhandel van Makassar. TEG, XVI, 97—101. 1925.

Brooke, J., Narrative of Events in Borneo and Celebes down to the Occupation of Labuan. 2 vols. London, 1848.

Brown, J. M., The Dutch East. London, 1914.

Budding, S. A., Het Nederlandsche Gouvernement van Makassar op het eiland Celebes. Batavia, 1843.

Buddingh, S. A., Neerlands Oost-Indië. 3 dln. Rotterdam, 1859—1861.

Bijdrage tot de geschiedenis van Celebes. TNI, XVI, II, 149—186, 213—253. 1854.

Cabaton, A., Les Indes Néerlandaises. Paris, 1910.

—— Java, Sumatra, and Other Islands of the Dutch East Indies. London, 1911.

Camerling, E., Ueber Ahnenkult in Hinter-indien und auf den grossen Sunda Inseln. Rotterdam, 1928.

Capellen, van der, Journaal van eene reis door de Molukko's. TNI, XVII, II, 281—315, 357—395. 1855.

Caron, L. J. J., Het handels- en zeerecht in de adatrechtsregelen van den rechtskring Zuid-Celebes. Utrecht, 1937.

Carpenter, F. G., Java and the East Indies. Garden City, 1925.

Catalogus van 's Rijks Ethnographische Museum. 23 dln. Leiden, 1910—1932.

Chabot, H. T., Het Inlandsch Notariaat in Zuid-Celebes. I.T.R., CXLVII, 211—217. 1938.

—— Eenige vonnissen van de inheemsche rechtbank (hadat) van Zuid-Celebes. ITR, CXLVII, 357—375. 1938.

—— Over de Makassaarsche samenleving en een erfrechtelijke kwestie. Tijd., LXXX, 325—337. 1940.

—— Steekpartijen in Goa. ITR, CXLIX, 327—344. 1939.

Clifton, V., Islands of Queen Wilhelmina. London, 1927.

Clune, F., To the Isles of Spice. London, Sydney, 1941.
Code (a) of Bugis Maritime laws, with a translation and vocabulary, giving the pronunciation and meaning of each word. Singapore, 1832.
Collins, G. E. P., East Monsoon. London, 1936.
—— Macassar Sailing. London, Toronto, 1937.
Commerce des Boughis. Extrait des Annales des Voyages, 2e série. Paris, 1825.
Conrad, J., Almayers folly.
Crawfurd, J., History of the Indian Archipelago. 3 dln. Edinburgh, 1820.
Damsté, H. T., Een Fransman over Celebes in 1688. (N. Gervaise: Description historique du royaume de Macaçar.) KT. 7. 1383—1398. 1918.
Daniel, H., Islands of the East Indies. New York, 1944.
Dissel, H. van, De particuliere landerijen in het gewest Celebes en Onderhoorigheden. Batavia, 1885.
Donselaar, W. M., Aanteekeningen over het eiland Saleijer. MNZ, I, 277—328. 1857.
—— Beknopte beschrijving van Bonthain en Boelecomba op Zuid-Celebes. Bijd., III, 163—188. 1855.
—— Proeve van de godsdienstige literatuur der Makassaren. MNZ, V, 84—119. 1861.
Drewes, G. W. J., Sech Joesoep Makasar. D, VI, 83—88. 1926.
Drieduizend gezinnen naar Tanah-Sabrang. IG, LXI, 567. 1939.
Dusen, H. P. van, Primitive Animists in the Celebes. Missionary Review, 131—132. 1939.
E., H., Een eigenaardig maïsgebied. TEG, XVI, 124. 1925.
Eck, R. van, Mangkasaren en Boegineezen. IG, III, II, 824—843, 1020—1040; IV, I, 60—77. 1881—1882.
Eerde, J. C. van, Investituursteenen in Zuid-Celebes. TNAG, 2e s. XLVII, 813—826. 1930.
—— De volken van Nederlandsch-Indië. 2 dln. Amsterdam, 1920—1921
Eerdmans, A. J. A. F., Ethnologische schetsen van Zuid-Celebes. Weekblad van Indië. 1906.
—— Het landschap Gowa. VBGKW, L. 1897.
Engelhard, H. E. D., Mededeelingen over het eiland Saleijer. Bijd., XXXII, 263—516. 1884.
Erkelens, B., Geschiedenis van het rijk Gowa. VBGKW, L. 1897.
Fairchild, D., Garden Islands of the Great East. New York, 1943.
Fischer, H. T., Eenige opmerkingen naar aanleiding van Friedericy's studie over de standen bij de Boegineezen en Makassaren. IG, LVI, 689—703. 1934.
Forbes, A., Reizen in den Indischen Archipel. TNI, 5e s., XVII, I, 161—197, 241—282, 365—388; II, 38—57. 1888.

Foy, W., Ueber den Namen Celebes. Dresden, 1899.

Fragment uit een reisverhaal. TNI, XVIII, I, 391—432; II, 1—38, 69—100, 141—160. 1856.

Friedericy, H. J., De Gowa federatie. Ab XXXI, 364—427. 1928.

—— Aanteekeningen over adat en adatrecht bij de Bonesche prauwvaarders. KT, 20, 490—504. 1931.

—— De Gowasche vorstengraven, de Gowasche huldigingssteenen en de Gowasche ornamenten. KT, 20, 630—634. 1931.

—— Ponre. Bijdrage tot de kennis van adat en adatrecht in Zuid-Celebes. Bijd., LXXXIX, 1—34. 1932.

—— De standen bij de Boegineezen en Makassaren. Bijd., XC, 447—602. 1933.

Fryke, C., and Schweitzer, C., A Relation of Two Several Voyages Made into the East Indies. London, 1700.

Een geëmancipeerd Boegineesch huishouden. Tijd. BB, V, 1891, 391—404. 1891.

Geloof aan booze geesten. ITR, LXVII, 382—385. 1896.

Genderen Stort, G. van, Heffingen van rechten op grond in Boegineesche en Makassaarse landen. Ab XXXI, 137—155. 1927.

Gersen, G. J., Topografische schets van de Berg-regentschappen der Noorder-Distrikten van Celebes. Tijd., XVI, 352—376. 1867.

Gervaise, N., Description historique du royaume de Macaçar. Paris, 1688.

Goedhart, O. M., Nota van toelichting bij de korte verklaring en beëediging door de Adatoewang en de hadatsleden van het landschap Sawito op den 27sten Mei 1908. Tijd., 52, 60—81. 1910.

—— Nota van toelichting omtrent het landschap Boentoe Batoe, behoorende tot de federatie Doeri. Tijd., 54, 572—587. 1912.

—— Nota van toelichting omtrent de federatie Doeri of Talloe-Batoe-Papan, bestaande uit de landschappen Maloewa, Allah en Boentoe Batoe. Tijd., 54, 554—571. 1912.

—— Nota van toelichting betreffende het zelfbesturend landschap Barroe. Tijd., LV, 557—584. 1913.

Goudswaard, A., Siwa-dienst in Zuid-Celebes. Karaëng-lowe. MNZ, IX, 75—103, 289—314. 1865.

Great Britain, Admiralty, Naval Intelligence Division. Manual of Netherlands India. London, 1920.

—— Foreign Office, Historical Section. Celebes, London, 1920.

Grondbezit onder de inlanders op Celebes. TNI, 4e s., VII, II, 131—146. 1878.

Grubauer, A., Celebes. Hagen, 1923.

Guillemard, F. H. H., and Keane, A. H., Australasia. II. London, 1908.

Gunning, C., Rechtspraak in burgerlijke zaken door gouvernementsrechters in Zuid-Celebes. ITR, CXXXI, 147—217. 1930.

H., J. J., Verkeerswezen in en om Celebes. TEG, XVII, 180. 1926.

Hamilton, A., and Foster, W., A New Account of the East Indies. 2 dln. London, 1930.

Harrebomée, G. J., Boegineesch bloed uit bijgeloof. Tijd. BB, VII, 354—366. 1892.

—— Een ornamentsfeest van Gantarang (Zuid-Celebes) tot bezwering der cholera. MNZ, XIX, 344—351. 1875.

Hart, C. van der, Reize rondom het eiland Celebes en naar eenige der Moluksche eilanden. Den Haag, 1855.

Hasselt, J. C. van, De onderafdeeling Bangkala. TNAG, IV, 362—381. 1880.

Heekeren, H. R. van, Ara, een nieuwe prehistorische vindplaats in Zuid-Celebes. TNAG, 2e s., LIV, 30—33. 1937.

—— De Liang Saripa, een neolithisch station nabij Maros (Zuid-Celebes). Tijd., LXXIX, 112—118. 1939.

—— Verslag van het onderzoek van een „rituele" tumulus te Lampokko (Bone). OV, 1941—1947, 85—88. 1949.

—— Rapport over de ontgraving van de Bola Batoe, nabij Badjo (Bone, Zuid-Celebes). OV, 1941—1947, 89—108. 1949.

—— Voorlopige mededeeling over palaeolitische vondsten in Zuid-Celebes. OV, 1941—1947, 109—110. 1949.

—— Preliminary note on palaeolithic finds on the island of Celebes. Chronica Naturae, 105, 5, 145—148. Batavia, 1949.

Herstel van het zelfbestuur van Goa. TNAG, 2e s., LIV, 115. 1937.

Hoëvell, G. W. W. C. van, Der Kris von Süd-Celebes. IAE, XVIII, 64—67. 1908.

Hoëvell, G. W. W. C. van, en Schmelz, J. D. E., Mitteilung über die Metalltrommel zu Bonto-Bangun (Insel Saleyer). IAE, XVI, 155—161. 1903.

Hogendorp, C. S. W. van, Beschouwing der Nederlandsche bezittingen in Oost-Indië. Amsterdam, 1833.

Hollander, J. J. de, Handleiding bij de beoefening der land- en volkenkunde van Nederlandsch Oost-Indië. 2 dln. Breda, 1895.

Holt, C., Dance Quest in Celebes. London, 1939.

—— They Dance for Their Dead in Celebes. Asia, XXXIX, 86—93, 1939.

Holtus, W., Celebes. Onbekende gebieden en volken. Amsterdam, 1926.

Hooyer, D. A., Voorlopige mededeling over vondsten van Pleistocene gewervelde dieren in Zuid-Celebes. OV, 1941—1947, 111—112. 1949.

—— The pleistocene vertebrates of southern Celebes. Chronica Naturae, 105, 5, 148—150. Batavia, 1949.

Inlandsche emigratie naar Celebes. IG, LIX, 1119—1120. 1937.

Inlandsche wetten bij de hoven van Bonie en Goa (verzameld in het jaar 1759). ITR, VIII, 83—119. 1853.

Irrigatie op Celebes. TEG, III, 255—256. 1912.

Jacobsen, J. A., Reise in die Inselwelt des Banda-Meeres. Berlin, 1896.

Jaspers, J. H. B., Heiligverklaring bij de Boegineezen. AHV, LXI, 69—71. 1925.

—— De overblijfselen van het oude Goa-rijk. AHV, LVIII, 192—194. 1922.

—— Zeden en gebruiken bij de Makassaren. NION, X, 25—30, 49—54, 123—128, 139—146, 184—190, 211—217, 246—250, 259—263, 343—348. 1925—1926.

Just. Een paar uren te Bima en een paar dagen te Makassar. TNI, XVII, II, 236, 246. 1855.

K., C., De expeditie naar Zuid-Celebes in 1905. IG, LVII, 827—830. 1935.

Karbouwen (het verpanden van) in sommige streken van Bone. MVGNI, 1932.

Keers, W., Anthropologische beschouwingen over de bewoners van Zuid-West en Zuid-Midden Celebes. GTNI, LXXXI, 1783—1836. 1941.

Kennedy, R., Islands and Peoples of the Indies. Washington, 1943.

Kern, R. A., Een Makassaarsch heldendicht. KT, 20, 186—209, 278—296. 1931.

—— Gender in Buginese. AO, XVII, 229—234. 1939.

—— Catalogus van de Boegineesche, tot den I La Galigo-cyclus behoorende handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek alsmede van die in andere Europeesche bibliotheken. Leiden, 1939.

Kielstra, E. B., Eenige aanteekeningen omtrent Zuid-Celebes. Amsterdam, 1896.

Kielstra, E. B., e.a. Zuid-Celebes voorheen en thans. Ind. Gen., 67—102. 1909—1910.

Kinderen, T. H. der, Gruwelen op Saleijer. ITR, XVI, 96—103. 1859.

Klaveren, L. M. van, Reisherinneringen van een bestuursambtenaar in Zuid-Celebes. AHV, LIV, 257—272. 1918.

Kolonisatie in Celebes. TNAG, 2e s., LV, 835. 1938.

De kolonisatie van Javanen op Borneo en Celebes. IG, LX, 1168. 1938.

Konijnenberg, F. van, Pamase als apanage in de noordelijke vlakte van Sidenreng. Tijd., LXVII, 347—357. 1927.

Kooreman, P. J., De feitelijke toestand in het gouvernements-gebied van Celebes en Onderhoorigheden. IG, V, I, 167—200, 358—384, 482—498, 637—655; II, 135—169. 1883.

Kooy, W. G., Gegevens over Soppeng. Ab XXXVI, 278—291. 1909.

Korn, V. E., Ervaringen uit Pare Pare en Soppeng. KT, 5, 758—768. 1916.

Kornrumpf, M., Mensch und Landschaft auf Celebes. Breslau, 1935.

Kriebel, J. C., Grond- en Waterrechten in de onderafdeeling Saleier (Celebes). KT, 8, 1086—1108, 1919.

—— Het eiland Bonerate. Bijd., LXXVI, 203—221. 1920.

Lagaay, J. H., Iets over de prauwenvaart van Celebes. ITR, CXLVII, 218—222. 1938.

Lahure, A., L'ile des Célèbes. Bruxelles, 1880.

—— L'ile de Célèbes. AEO, III, 116—118. 1880—1881.

Lamster, J. C., Social Organization in Borneo, Celebes and the Moluccas. BCI, I, 46—57. 1937—1938.

Le Roux, C. C. F. M., De rijksvlaggen van Bone. Tijd., LXX, 205—266. 1930.

Le Roux, C. C. F. M., en Cense, A. A., Boegineesche zeekaarten van den Indischen archipel. TNAG, 2e s., LII, 687—714. 1935.

Le Rütte, J. M. C. E., De schaking bij den Makassaar. Tijd., XLI, 300—323. 1899.

—— De strafbare schaking bij den Makassaar. ITR, LXXII, 87—100. 1899.

Leupe, P. A., Wetboek voor zeevarenden van het Koninkrijk Makassar en Boegie. TNI, XI, i, 305—317. 1849.

De levensgeschiedenis van Aroe Palaka. TNI, XIX, ii, 86—105. 1857.

Ligtvoet, A., Geschiedenis van de afdeeling Tallo. Tijd., XVIII, 43—66. 1872.

—— Naamsafleiding van het rijk Balannipa in Mandar. Tijd., XXIII, 40—41. 1876.

—— Transcriptie van het dagboek der vorsten van Gowa en Tello. Bijd., XXVIII, 1—259. 1880.

—— De kolonel De l'Orme (= J. de Lort). Bijdr. XXV, 319—320. 1877.

—— Over ware en valsche Batara Goas.

Lion Cachet, C., Vormen van bestuur in Zuid-Celebes. TAG, LXVI, 57—68. 1949.

Lloyd Warner, W., Malay influence on the aboriginal cultures of North-eastern Arnhem land, Oceania, 2, 476—495. 1931.

Locher, G. W., Een merkwaardige taboeverschuiving in Zuid-Celebes. Oost en West. 1934.

Lyf, J. M. van, Kentrekken en problemen van de geschiedenis der Sa'dan-Toradjalanden. Indonesië, 1, 518—535. 1948.

Maan, G., Eenige mededeelingen omtrent de zeden en gewoonten der Toeratêya ten opzichte van den rijstbouw. Tijd., XLVI, 318—340. 1903.

—— Twee Makassaarsche verhalen. Tijd., LV, 213—222. 1913.

Mackellar, C. D., Scented Isles and Coral Gardens. London, 1912.

Makassaarsche historien. Tijd., IV, 111—145. 1855.

Makassaarsche scheepvaartovereenkomsten (Tripangvangst). Wet en Adat, III, 48, 1898.

Mallinckrodt, J., Gegevens over Mandar en andere landschappen van Zuid-Celebes. Ab XXXI, 303—429. 1928—1929.

Mantel, K., Oogstfeesten en grondenrecht in Soppengriadja. Ab XXXVI, 2871291. 1932.

Marle, V. J. van, Beschrijving van het rijk Gowa. TNAG, 2e s., XVIII, 932—953; XIX, 108—143, 373—403, 535—552. 1901—1902.

Matthes, B. F., Bijdrage tot de ethnologie van Zuid-Celebes. Den Haag, 1875.

—— Boegineesch heldendicht op den 1sten veldtogt van 1859. Makassar, 1862.

—— Boegineesch-Hollandsch woordenboek, met Hollandsch—Boegineesche woordenlijst, en verklaring van een tot opheldering bijgevoegden ethnographischen atlas. Den Haag, 1874.

—— Boegineesche chrestomatie. 3 dln. Amsterdam, 1872.

—— Beknopt verslag mijner reizen in de binnenlanden van Celebes in de jaren 1857 en 1861. Rotterdam.

—— Beknopt verslag van een verblijf in de binnenlanden van Celebes waar Boegineesch gesproken wordt, 24 April—24 October 1857.

—— Boegineesch Heldendicht op Daeng Kalaboe, waarin onder andere de dood van den ambtenaar T. Baron Collot d'Escury en de zegepraal der Hollandsche wapenen bezongen worden. Makassar, 1858.

—— Einige Eigentümlichkeiten in den Festen und Gewohnheiten der Makassaren und Buginesen. Travaux de la 6e Session du Congres international des Orientalistes à Leide, II. Leiden, 1884.

—— Eenige Makassaarsche en Boegineesche legenden. Jaarboekje Celebes, 1864.

—— Boegineesche en Makassaarsche legenden. Bijd., XXXIV, 431—494. 1885.

—— Boegineesche spraakkunst. Den Haag, 1875.

—— Eenige opmerkingen omtrent de Hollander's „Land- en volkenkunde van Nederlandsch Oost-Indië" hetwelk handelt over het Gouvernement van Celebes en Onderhoorigheden. Bijdr. XIX, 1—91. 1872.

—— Eenige proeven van Boegineesche en Makassaarsche poëzie. Den Haag, 1883.

—— Makassaarsch-Hollandsch woordenboek, met Hollandsch-Makassaarsche woordenlijst. Amsterdam, 1859.

—— Makassaarsch-Hollandsch woordenboek; met Hollandsch-Makassaarsche woordenlijst en verklaring van een tot opheldering bijgevoegden atlas. Den Haag, 1885.

Matthes, B. F., De Makassaarsche en Boegineesche kotika's. Tijd., XVIII, 1—42. 1872.

—— Makassaarsche spraakkunst. Amsterdam, 1858.

—— Makassarsche chrestomathie. Oorspronkelijke Makassaarsche geschriften, in proza en poezy uitgegeven, van aanteekeningen voorzien en ten deele vertaald. Den Haag, 1883.

—— Over de Adá's of gewoonten der Makassaren en Boegineezen. VMKAW, III, 2, 137—189. 1885.

—— Over de bissoe's of heidensche priesters en priesteressen der Boeginezen. Amsterdam, 1872.

—— Over de Wadjorezen met hun handels- en scheepswetboek, Makassar, 1869.

—— Proeve eener Makassarsche vertaling des Korans. Bijd., V, 89—106. 1856.

—— Supplement op het Boegineesch-Hollandsch woordenboek. Den Haag, 1889.

Matthes, B. F., e.a. De zending in het zuiden van Celebes. MNZ, IV, 303—366. 1860.

Mededeelingen betreffende eenige Mandharsche landschappen. Bijd., LXII, 649—746. 1909.

Merlijn, H. J., Bontorio. Amsterdam, 1947.

—— Nocturne. Orientatie, 5, 18—21, 1948.

—— Vazal. Orientatie, 25, 16—23, 1949.

Meyer, A. B., and Richter, O., „Bronze"-Zeit in Celebes.

—— Celebes I. Sammlung P. und F. Sarasin aus den Jahren 1893—96. Mit Anhang: Die Bogen-, Strich-, Punkt- und Spiralornamentik von Celebes. Dresden, 1903.

—— Steinzeit in Celebes.

Meyer, A. B., Album von Celebes-Typen. Dresden, 1889.

Meyners d'Estrey, C., Les langues de Célèbes. AEO, IV, 1—4. 1881—1882.

Middendorp, W., Eenige antiquiteiten van Zuid-Celebes. Tijd., LXX, 102—107. 1930.

Miesen, J. H. W. van der, Het „Apakado mangirang" bij de Makassaren in de onderafdeeling Maros. KT, 3, 39—42. 1914.

Mordaunt, E., The Further Venture Book. London, 1926.

Müller, S., Reizen en onderzoekingen in den Indischen Archipel. 2 dln. Amsterdam, 1857.

Muller, W. C., Koffiecultuur in Zuid-Boné. TEG, IV, 139. 1913.

—— De toekomst van Zuid-Celebes. TEG, III, 389. 1912.

Mijsberg, W. A., De anthropologische beteekenis van de Toala's in Zuid-Celebes (op grond van metingen verricht door wijlen Dr. P. V. van Stein Callenfels). GTNI, LXXXI, 1275—1309. 1941.

Nederburgh, J. A., Nog eens over priesterraden. ITR, LXI, 279—306. 1893.

Niemann, G. K., Bijdrage tot de kennis der Boeginesche letterkunde. TNI, 4e s., IV, I, 85—98. 1875.

—— De Boegineezen en Macassaren. Bijd., XXXVIII, 74—88, 266—286. 1889.

—— Geschiedenis van Tanette. Boeginesche tekst met aanteekeningen. Den Haag, 1883.

—— De Latowa. Bijd., XXXII, 198—228. 1884.

—— Mededeelingen over Makassarsche taal- en letterkunde. Bijd., X, 59—88. 1862.

Nieuhoff, J., Voyages and Travels to the East-Indies, London, 1744.

Nieuwenhuis, A. W., De bevolking van Celebes. Indië, 1918.

Nijpels, G., Goa weer vorstendom. IG, LIX, 408—422. 1937.

—— Onze strijd in Zuid-West-Celebes tot 1838 en de daaruit te putten lessen. Batavia, 1902.

De nijverheid op Celebes. TNI, XVI, II, 345—372. 1854.

Nooteboom, C., Een besnijdenisfeest op Saleier. Tijd., LXXVII, 636—641. 1937.

—— Diremen in den Indischen archipel. CI, I, 347—351. 1939.

—— Economisch onderzoek van de inheemsche samenleving in Zuidwest-Celebes. KS, XXII, 624—632. 1938.

—— Het graf van de vorsten van Boeki te Silolo (Saleier). Tijd., LXXVII, 635—636. 1937.

—— Een grafspelonk op Kalao Toa. Tijd., LXXVI, 469—470. 1936.

—— Vaartuigen van Mandar. Tijd., LXXX, 22—33. 1940.

—— Naar aanleiding van de rijkssieraden van Zuid-Celebes. KT, 26, 167—176. 1937.

—— Een merkwaardig economisch spel op Saleier. KT, 27, 562—565. 1938.

—— Nogmaals: het Maha'ka van Saleier. KT, 28, 191. 1939.

—— Tondongkoera, een bergdorp in Zuid Celebes. Bijd., 104, 89 e.v. 1948.

—— Aantekeningen over de cultuur der Boeginezen en Makassaren. Indonesië, 2, 244—255. 1949.

Nota van toelichting betreffende het landschap Balangnipa. Tijd., LIV, 503—535. 1912.

Ormeling, F. J., Textielindustrie in Zuidwest-Celebes. TNAG, LXIV, 638—640. 1947.

Oosthoud Wijdenes, M. A. van, Celebes indrukken. De kroning van de koning van Goa. Tropisch Nederland, 10, 1937/1938.

Oudheidkundige vondsten in Zuid-Celebes. IG, LX, 182—184. 1938.

Overzicht van gepubliceerde beslissingen betreffende het adatrecht van Zuid-Celebes. ITR, CXLVII, 223—245. 1938.

Peddemors, M., Wadjo. Een federatieve staat in Celebes. MVGNI, 1937.

—— Het recht op de grond in het landschap Sidengreng. MVGNI, 1935.

P., M. C., De priesterrechtspraak in Zuid-West-Celebes. ITR, LX, 355—402. 1893.

Penard, W. A., De Patoentoeng. Tijd., LVI, 515—543. 1913.

Perelaer, M. T. H., De Bonische expeditiën. Krijgsgebeurtenissen op Celebes 1859—60. 2 dln. Leiden, 1872.

Pinkerton, J., Voyages and Travels. XI. London, 1812.

R., Maïs van Celebes. TEG, XX, 167. 1929.

Raven, H. C., Makanan malayu. NH, XXXIV, 176—182. 1934.

Regtspraak volgens de adat op Celebes. ITR, XXVII, 53—60. 1876.

Reith, G. M., A Padre in Partibus. Singapore, 1897.

Resumé van het onderzoek naar de regten welke door de Inlandsche bevolking op de onbebouwde gronden worden uitgeoefend. Batavia, 1872—1877.

Richter, O., Unsere gegenwartige Kenntnis der Ethnographie von Celebes. Globus, LXXXVIII, 154—158, 171—175, 191—195. 1905.

De rijken en vorsten van het gouvernement van Makassar. TNI, XII, I, 416—431. 1850.

Rijnenberg, J., De Oost-Indische Archipel. Arnhem, 1871.

Rijneveld, J. C. van, Celebes, of veldtogt der Nederlanders op Celebes in 1824 en 1825. Breda, 1840.

Romondt, V. R. van, Bouwkunst in Indonesië. Orientatie, 22, 44—46. 1949.

Rookmaaker, H. R., Oude en nieuwe toestanden in het voormalige vorstendom Bone, IG, XLVI, I, 397—417, 508—527. 1924.

Rosenberg, H. von, Der malayische Archipel. Leipzig, 1878.

Saraber, F. H., De wereldproductie van maïs en die van Z.W.-Celebes in het bijzonder. TEG, XX, 434—437. 1929.

Sarasin, F., Versuch einer Anthropologie der Insel Celebes. Wiesbaden, 1906.

—— Ueber die Herkunft des Namens „Celebes". PM, L, 80. 1904.

Sarasin, P. und F., Reisebericht in Celebes. ZGEB, XXIX, 351—401; XXX, 226—234. 1894—1895.

—— Reisen in Celebes. 2 dln. Wiesbaden, 1905.

Scheltema, A. M. P. A., Deelbouw in Nederlandsch Indië. 74—92. Wageningen, 1931.

Schmeltz, J. D. E., A Primitive Musical Instrument. IAE, XI, 89—90. 1898.

Schrieke, B. J. O., Allerlei over de besnijdenis in den Indischen Archipel. Tijd., LX, 373—578; LXI, 1—94. 1921—1922.

Semon, R. W., In the Australian Bush and on the Coast of the Coral See. London, 1899.

Sinar Selebes Selatan, 1941.

Sinia, J. G., Het Boeginese huis. NION. 1941.

—— Een en ander over Soppeng. NION, IV, 99—106. 1919—1920.

Slot, J. A., Koro in Zuid-Celebes. GTNI, LXXV, 811—820. 1935.

Spat, C., De rijkssieraden van Loewoe. Nion, III, 64—72. 1918—1919.

Spoor, A. Jr., Het een en ander omtrent de inheemsche rechtsgemeenschap, in het bizonder de boegineesche, in het rechtsstreeks bestuurd gebied van het Gouvernement Celebes en Onderhorigheden. KT, 17, 164—198, 315—336, 429—465. 1928.

Staden ten Brink, P. B. van, Zuid-Celebes. Bijdragen tot de krijgsgeschiedenis en militaire geographie van de Zuidelijke landtong van Celebes. Utrecht, 1884.

Stapel, F. W., Het Bongaais verdrag. Groningen, 1922.

—— Cornelis Janszoon Speelman. 1936.

St. John, H., The Indian Archipelago, 2 dln. London, 1883.

Stok, N. P. van der, Het eiland Saleijer. Tijd., XV, 298—445. 1866.

Straelen, V. van, Résultats scientifiques du voyage aux Indes orientales néerlandaises de LL. AA. RR. le Prince et la Princesse Léopold de Belgique. 6 dln. Bruxelles, 1931—1933.

Streifzüge im Hinterindischen Archipellagus. Globus, XXIV, 161—166, 177—182, 193—200. 1873.

Sutherland, R., Jaarboekje van Celebes. Makassar, 1864—1866.

Teijsmann, J. E., Bekort verslag eener botanische dienstreis naar het Gouvernement van Celebes en Onderhoorigheden. NTNI, 54—125. 1879.

Temminck, C. J., Coup-d'oeil général sur les possessions néerlandaises dans l'Inde Archipélagique. 3 dln. Leiden, 1846—1849.

—— The Geographical Group of Celebes. JIAEA, IV, 664—686, 761—765; V, 180—185, 250—253. 1850—1851.

Tichelman, G. L., Aanteekeningen betreffende woningtypen en Boegineesche gebruiken bij huizenbouw im de z.g. Tanah Boemboe landen. (O. kust van Borneo). MVGNI. 1932.

Tideman, J., De Batara Gowa op Zuid-Celebes. Bijd., LXI, 350—390. 1908.

—— Het landschap Bone. TNAG, 2e s., LII, 68—84. 1935.

—— Het landschap Laikang. Bijd., LIIX, 648—657. 1906.

—— Een Makassaarsche hertenjacht. Tijd. BB, XXIV, 391—399. 1903.

—— De Makassaren. Haarlem, 1909.

—— De schaking bij de Makassaren. Tijd. BB, XXXIII, 555—578. 1907.

—— Een tocht van uit Tjamba. IG, XXVI, I, 228—234. 1904.

Tideman, J., De Toe Badjeng en de legende omtrent hun oorsprong. Bijd., LX, 488—500. 1908.

—— Gegevens over land en volk van Enrekang. KT, 22, 359—374, 467—488. 1933.

—— Een Makassaarsch Adathuwelijk. KT, 23, 66—77. 1934.

Tromp, S. W., Eenige mededeelingen omtrent de Boegineezen van Koetei. Bijd., XXXVI, 167—198. 1887.

Uit den Indischen Archipel. AHV, XI, 81—102. 1875.

Valentijn, F., Oud en nieuw Oost-Indien. 8 dln. Dordrecht, 1724—1726.

Vogel, H. de, Mededeelingen betreffende Sidenreng, Rapang en Soepa. Bijd., LX, 175—180. 1908.

Vollenhoven, C. van, Het Adatrecht van Nederlandsch-Indië. Dl. I, 370—382. Leiden, 1931.

Vorstman, F., Het Gouvernement Celebes en Onderhoorigheden en zijn hoofdplaats Makassar. [illegible]G, II, 379—392. 1911.

De vraag, of in ... Celebes ... pandelingschap wettelijk bestaat. ITR, X, 533—546. 1854.

Vries, S. de, Frikius, C., Hesse, E., en Schweitzer, C., Reysen in Oost-Indien gedaen door C. Frikius, E. Hesse en C. Schweitzer, van 't jaar 1675 tot 1686. Amsterdam, 1705.

Vroklage, B. A. G., Die sozialen Verhältnisse Indonesiens: eine kulturgeschichtliche Untersuchung. Band I: Borneo, Celebes und Molukken. Anthropos-Bibliothek, Band IV, Heft 1. Münster in Westf., 1936.

Vuuren, L. van, Correspondentie met Dr. A. C. Kruyt aangaande overblijfselen uit den voortijd van Celebes. NBGKW, LVII, 26—32. 1919.

—— Het Gouvernement Celebes. 2 dln. Den Haag, 1921.

—— Lijkverbranding op Celebes. NBGKW, LI, I—IV, 1913.

—— De prauwenvaart en de inlandsche handel van West-Celebes. TEG, VIII, 160—162. 1917.

W., H. O., Kampong Bontorannoe bij Makassar. AHV, LXXI, 144—147. 1935.

Wall, V. I. van de, Nederlandsche oudheden in Celebes. NION, XV, 293—305. 1930—1931.

Wallace, A. R., Australasia. London, 1883.

—— The Malay Archipelago. London, 1869, 1872, 1922.

Weber, M., Ethnographische Notizen über Flores und Celebes. IAE, III, Supplement. 1890.

—— Celebes en Flores. TNI, 4e s., XIX, I, 382—389. 1890.

Wesseling, J. J., Grondrechten der inlandsche bevolking van de Wanoea Belawa (landschap Wadjo, afdeeling Bone). KT, XXVIII, 399—406. 1939.

Wessels, C., Portugeezen en Spanjaarden in den Indischen Archipel tot aan de komst van de O.I. Compagnie 1515—1605. Zie Stapel, F. W., Geschiedenis van Nederlandsch Indië, Dl. 2. Amsterdam, 1938.

—— Wat staat geschiedkundig vast over de oude Missie in Zuid Selèbès of het land van Makassar? Studien, Tijdschrift voor Godsdienst, Wetenschap en Letteren, N.R., jg. 57, 1925.

Wichmann, A., De oorsprong van den naam Celebes. G, LX, II, 328—339. 1896.

Wiggers, H. G., Schets van het regentschap Kadjang. Tijd., XXXVI, 247—278. 1893.

Willems, W., Merkwaardige praehistorische schelpartefacten van Celebes en Java. Cl, I, 181—185. 1939.

Williams, M. O., Around the World for Animals. NGM, LXXIII, 665—714. 1938.

—— Celebes, New Man's Land of the Indies. NGM, LXXVIII, 51—82. 1940.

Woodard, D., Narrative of Captain Woodard and Four Seamen, Who Lost Their Ship and Surrendered Themselves up to the Malays in the Island of Celebes. London, 1805.

Wulfften Palthe, P. M. van, Koro, een eigenaardige angstneurose. GTNI, LXXIV, 1713—1720. 1934.

—— Aanvulling op het artikel: Koro, een eigenaardige angstneurose. GTNI, LXXV, 836—837. 1935.

Zeggelen, M. van, Bij het hart van Indië. Amsterdam, 1926.

—— De gouden kris.

—— De schat van den Armen Jongen.

—— Bin en Aroe naar het Land van beschaving. Scheltema en Holkema's Boekhandel, Amsterdam.

Z(entgraaff), H. C., Celebes-problemen. Overdrukken uit het Soer. Handelsblad, Febr./Maart 1929.

Zimmermann, W. F. A. (Vollmer, C. G. W.), Die Inseln des Indischen und Stillen Meeres. 3 dln. Berlin, 1863—1865.

Zollinger, H., Verslag van eene reis naar Bima en Soembawa en naar eenige plaatsen op Celebes, Saleier en Flores. VBGKW, XXIII, 1850.

REGISTER.

Acculturatie, 9—11, 132—135, 147.
Adatrecht, 1—3, 5.
Afscheidings (afsplitsings-) tendentie, 135, 238.
Albino, 160.
Angst, 25, 139, 164—166, 171, 173, 240.
Arbeidsverdeling der sexen, 36, 37, 139, 143—145.

Bertling, C. T., 220n.
Blinde, 160.
Bloed, -offer, 65, 69; kopen van —, 95; -kinderen, 79, 97, 98.
Bloedschande, 25—27, 34—36, 205, 209.
Boerenbedrijf, 44.
Bruidsprijs, 82, 86—95, 99, 114—116, 219; 229, 231, 250.
Buitenechtelijke zwangerschap, 226—232.
Burgerlijke stand, 251.

Cense, A. A., 36, 82, 156n, 181.

Dans, masri-, 156, 157.
Desintegratie, 86, 93, 239.
Diefstal, 241, 253; karbouwen-, 212.
Dollard, J., 1n.
Doodverklaring, 95, 167, 236, 237.
Doofstom, 54, 160.
Dronkenschap, 148n, 240.
Du Bois, C., 12.

Echtscheiding, 124, 203—205; -sregisters, 250.
Eed, — van trouw, 75, 118—120; zuiverings-, 226, 227.
Eerdmans, A. L. A. F., 121, 122n, 127n, 128, 129n, 131n, 136n, 137n, 160n.
Endogamie, 16, 18, 21, 22—24, 39, 60, 79, 86, 93, 160n.
Engelen, J. C., 160.
Eten, 11, 50, 133, 145, 149; eetverbod, 64, 65; ritueel —, 193, 194.
Evans-Pritchard, E. E., 14.

Fairchild, H. P., 120.
Firth, R., 1n, 12, 13.
Friedericy, H. J., 4, 5, 48, 67, 75n, 77n, 78—82, 114, 116, 117, 134.
Frustratie, 141, 240.
Functie, 238.

Geboorteregister, 159, 227, 248, 249.
Generatie, 27, 29, 44, 93, 205; huwelijk van -genoten, 23, 24, 34, 208.
Gezin, 24—27, 37, 38, 46, 206, 238; migratie van — 54; verhouding tussen:
  echtgenoten, 175n, 176n, 192, 194, 205;
  broers, 25, 120, 131;
  broer-zuster, 26, 27, 139, 216;
  moeder-dochter, 25, 34, 218;
  moeder-zoon, 25, 26;
  vader-dochter, 26, 141;
  vader-zoon, 24, 25, 33, 34, 120, 141, 176n, 234;
  zusters, 34, 35, 218.
Godsdienstbeambten, 236;
  guru kampong, 124, 232, 233, 238;
  guru ngadji, 95, 141;
  Imang, 89—91, 95, 124, 175, 190, 191, 202, 220, 221, 228—231, 248—251, 258;
  Kali, 124, 205, 226, 250.
Grootgrondbezit, 44, 45, 58, 59, 110—113.

Haan, 50, 67, 119, 196.
Haar, B. ter, 2n, 17n.
Heek, F. van, 81, 82n.
Hegemonie in Zuid-Celebes, 128, 132.
Heilsverwachting, 135—138.
Herskovits, M. J., 1n.
Homosexualiteit, 152—159.
Huis, afgeknotte -paal, 45, 49, 75, 76; hoofden-, 108; verlengstuk aan —, 86, 178, 193; offerhuisje (saukang), 45—50, 58, 75; voorouderhuisje (pantasa'), 58, 65, 66, 73; -zolder, 55, 66, 193; -genoten, 29—35, 55; verboden huwelijken tussen -genoten, 205, 233.
Huwelijk, centrale plaats van —, 139; -sbeletselen, 24—27, 34—36, 92, 205—207, 233; -skeuze, 84, 205—210; kinder-, 82, 195, 198—200; -sontbinding, 203—205; -spolitiek, 23, 82—86, 93, 94, 206; -sregisters, 86, 245; -ssluiting, 86, 190, 191; -je spelen, 141, 142;

vlucht-, 22, 30, 36, 39, 54, 57, 59, 60, 106, 108, 140, 150, 213—223, 250; hertrouwen, 163n, 206; op-nieuw-trouwen, 175; 202.
Hypergamie, 82, 98, 162, 209, 210.

Insufficientieverschijnselen, 139, 152—159, 159—165, 165—166, 166—167, 200—204.
Integratie, 19, 20, 21, 39, 57, 61, 73, 74, 76, 79, 86, 94, 98, 114, 115, 238, 239.
Josselin de Jong, J. P. B. de, 4, 12, 80.
Juynboll, Th. W., 207n.
Karbouwen, 44, 64, 70, 83, 86, 87, 117, 254;
  -verkoop, 252;
  -pas, 252;
  -diefstal, 212, 241, 253.
Kardiner, A., 57n, 240n.
Kennedy, R., 254.
Kern, R. A., 27n, 195n.
Kind,
  buitenechtelijk —, 227;
  kinder-loos, 204, 235;
  „ sterfte, 249;
  „ huwelijk, 82, 195, 198—200;
  „ verdeling, 81;
  stief-, 35, 36;
  klein-, 28, 31, 35;
  verzorging van het —, 143, 144, 240.
Kingsey, A. C., c.s. 157.
Kolonisten, 8, 41, 44n, 50, 53, 57—61.
Kooreman, P. J., 4, 67, 74, 102, 105, 110, 113, 116, 117, 131.
Koro, 165, 166.

Landrenteregisters, 41, 42, 112, 251.
Lane, E. W., 157.
Li An-Che, 4.
Linton, R., 4, 78n, 215n.
Lloyd Warner, W., 1n.

Maladjustment, 139, 238.
Matrilocaal, 32—34.
Matthes, B. F., 27n, 56n, 71n, 74n, 113, 154, 160n, 177n, 178n, 180n, 192n, 211n.
Mead, M., 157.
Merlijn, H. J., 113.
Misdrijven, register van —, 253.
Mobiliteit,
  horizontale —, 7, 8, 11, 16, 19, 50—61, 254;
  verticale —, 94—101, 239, 240.
Muhammadijah, 65, 75.

Naakt, 141.
Nadjamuddin Daëng Malewa, 134, 135.
Notariaat, Indonesisch —, 243, 251—253.
Noeroeddin, 156n.
Nooteboom, Chr. 64n, 67, 77.

Ogburn, W. F., and Nimkoff, M. F, 80.
Ongehuwden, 31, 54, 159—165, 241.
Openbare verkoop, 132, 133.
Oppositie, 25, 72, 76, 80, 120—132, 139, 239.
Opvolging in het Kapalaschap, 126n.
Ornament, omschrijving van het begrip —, 67, 77.

Parlementaire regeringsvorm, 131, 132, 135.
Pasar, 145, 156, 158, 166, 237.
Patrilocaal, 32—34, 81, 82.
Persoonlijke eigenschappen, 11, 17, 66, 76, 77, 80, 83, 94, 102, 108—113, 121, 129, 132, 164, 165, 172, 177, 225, 238, 239, 241, 242.
Persoonlijkheidsnormen, 139, 151, 152, 159; persoonlijkheidsstructuur, 56, 173; sociale persoonlijkheid, 157.
Ploeg, 38, 39, 155.
Polygamie, 139, 167—172.
Prostitutie, 139, 156, 157, 166, 167, 242.
Pijper, G. F., 157n.

Rassers, W. H., 178n.
Rijst, — bij ritueel, 61; belang -oogst, 240; — stampen, 36, 37, 39, 144; -oogst, 148, 149; -feest, 147, 148; -pellerij, 144n.
Ritueel, — bij geboorte, 140; — bij heilsleer, 137; — bij huwelijk, 163n, 174—180, 190—194, 197, 201—203, 228; — bij oogst 45—50; veranderingen van het —, 100; voorouder —, 61—77.
Rivers, W. H. R., 4.

School, 15, 56, 250—253.
Silariang, omschrijving van het begrip —, 213.
Siri', omschrijving van het begrip —, 140, 211.
Slaaf, 21, 68, 78, 82, 89, 99, 107, 113—117, 199.
Slot, J. A., 155, 165, 166.

Soepomo, Rd., 2, 3.
Sorokin, P., 51n, 98.
Spelen, raga —, 134, 225; huwelijkje —, 141, 142; voetbal —, 132—134, 212; — van kinderen, 142.
Spenen, 141, 208n.
Spinnen, 144.
Steen, heilige —, 45—50, 67, 71, 72, 74—76; investituur-, 99—101.
Straf, verbannings-, 34; bovennatuurlijke —, 100, 101; 215.
Superioriteitsverschijnsel, 164—165, 167—172.

Taal, 12, 13, 59, 61.
Totemisme, zie eetverbod.
Trom, 56, 64, 99, 156.

Vee, 44, 83.
Vergouwen, J. C., 2, 3.
Verkiezingsreglement, hoofden-, 125.
Verwantschapsterminologie, 4, 27—29.
Verzoening, 232—236.
V.O.C., positie der —, 128, 129.
Volgeling, omschrijving van het begrip —, 102; algemene kentrekken, 105, 106.
Vollenhoven, C. van, 2.
Volwassen, leeftijd waarop —, 142, 159, 199.
Voorouders, verering der —, 16, 50, 61—77, 169; straf der —, 100, 101.

Wagley, Ch., 4.
Weduwe (weduwnaar), 30, 31, 163.
Weven, 144; weeftoestellen, 37, 39.
Woedeaanval (adjallo'), 55, 56, 214, 238, 241.
Wulfften Palthe, P. M. van, 165, 166, 214n.

Zelfmoord, 241.
Zentgraaff, H. C., 131n, 136n.
Zogen, 92, 207, 208.